

المركز القومي للترجمة

علم الإنسان السياسي لدى القديس توما الأكويني



تأليف: إيف كاتان

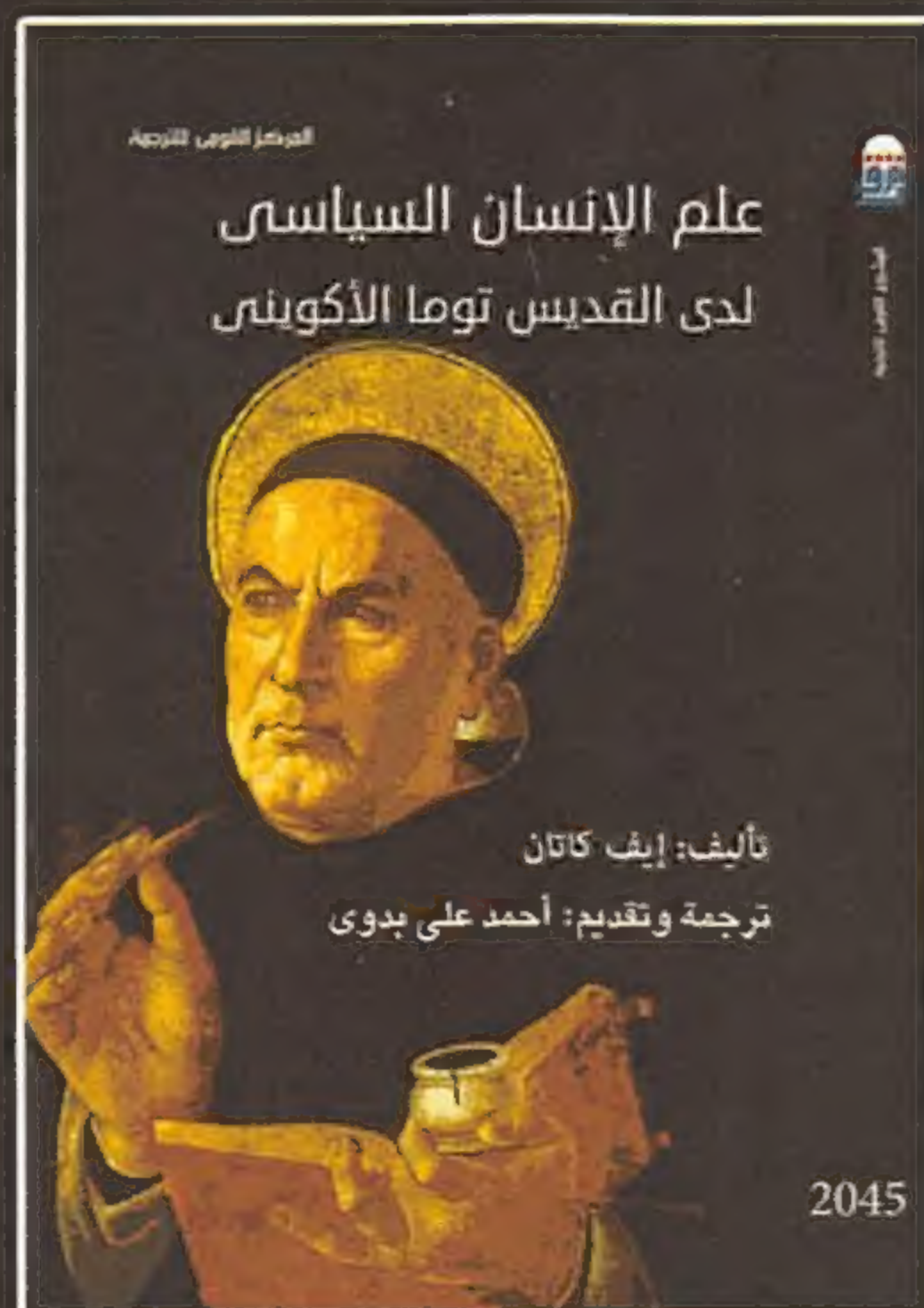
ترجمة وتقديم: أحمد علي بدوي



كثيراً ما يُعتدُّ بفكر توما الأكويني - مثلما بفكر سائر مفكرى العصر الوسيط - باعتباره فكراً تمَّ تجاوزه تاريخياً... فكراً تعامل مع إشكاليات انقضت نهائياً، ويرتضى التخلُّ للمؤرخين المتبحرين عن دراسة ذلك الفكر الغابر وغير النقدي؛ العاجز عن مجابهة ما فى عصرنا من معضلات.

إن هذه الدراسة تُمثِّل نوعاً من إعادة التكوين "الموضوعي" للمذهب الأكويني، ولا هو بعد متعلق بـ "غدو المرء توماوياً". بما يفوق هذا تواضعاً، يتعلق الأمر بالإقرار بمجال للتفكير كان ذلك الذى للأكويني، وبمحاولة ولوج ذلك المجال، لتجديد تفكيرنا الشخصى، أو على الأقل لإثراء هذا التفكير؛ متى انصبَّ على هذه المسألة التى تتخلَّل تاريخ الفلسفة بأجمعه... مسألة الإنسان، وبمزيد من الدقة، مسألة الإنسان العائش فى مجتمع: الإنسان "السياسي".

والكتاب يقدم قراءة فى بعض نصوص لتوما الأكويني، وهى نصوص باتت غير متاحة لمعظمنا، وإن كان موضوعها حياتنا المشتركة.



علم الإنسان السياسى

لدى القديس توما الأكوينى

المركز القومي للترجمة
تأسس في أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور

إشراف: فيصل يونس

- العدد: 2045
- علم الإنسان السياسي لدى القديس توما الأكويني
- إيڤ كاتان
- أحمد على بدوى
- الطبعة الأولى 2013

هذه ترجمة كتاب:

L'ANTHROPOLOGIE POLITIQUE DE THOMAS D'AQUIN

Par: Yves Cattin

Copyright © L'Harmattan, 2001

Arabic Translation © 2013, National Center for Translation

All Rights Reserved

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة

شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.

E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524 Fax: 27354554

علم الإنسان السياسى

لدى القديس توما الأكوينى

تأليف: إيف كاتان
ترجمة وتقديم: أحمد على بدوى



2013

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشؤون الفنية

كاتان، إيف

علم الإنسان السياسى لدى القديس توما الأكوينى /

تأليف: إيف كاتان ، ترجمة وتقديم: أحمد على بدوى

ط ١ - القاهرة: المركز القومى للترجمة، ٢٠١٣

٣٧٢ ص، ٢٤ سم

١ - الأنثروبولوجيا

٢ - السياسة - الأنثروبولوجيا

(أ) بدوى، أحمد على (مترجم ومقدم)

٥٧٣

(ب) العنوان

رقم الإيداع ٣٢٩٩ / ٢٠١٢

الترقيم الدولى: 1- 951- 704 - 977- 978- I.S.B.N

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

المحتويات

7مقدمة المترجم
33مقدمة المؤلف
53ملحوظات لكل من المؤلف والمترجم
59الفصل الأول: "معرفة الإنسان"
77الفصل الثاني: "عالم الإنسان"، أو "العالم الذى هو للإنسان"
101الفصل الثالث: "العقل والإدراك"
131الفصل الرابع: "الإنسان والوجود"
169الفصل الخامس: "الوجود السياسى"
185الفصل السادس: "السياق السياسى والثقافى لفكر الأكوينى"
215الفصل السابع: "المجال السياسى: عدالة القانون"
251الفصل الثامن: "تعريف ما هو سياسى"
271الفصل التاسع: "السيادة والسلطة. أولاً: ضرورة الدولة"
299الفصل العاشر: "السيادة والسلطة. ثانياً: ماهية الدولة"
323الفصل الحادى عشر: "السيادة والسلطة. ثالثاً: الدولة والأمة"
الفصل الثانى عشر: "السيادة والسلطة. رابعاً: ليس سلطاناً إلا من الله
339 <i>OMNIS POTESTAS A DEO</i> [باللاتينية]"
363خاتمة

تقديم المترجم

"إن كان الفعل الإنساني يظهر نتيجة لأوضاع سالفة
بعينها، فإنه كذلك يظهر إفصاح عن مفاهيم متعاقبة".

أوتو نويرات

في مؤلفه *Empirische Soziologie* ("علم الاجتماع التجريبي"، بالألمانية، فيينا سنة ١٩٣١).

في أرض اليونان قبل التاريخ الميلادي بنحو أربعة قرون، استهل أرسطو
الذي دأب القديس توما الأكويني في كتاباته على الإشارة إليه بلقب "الفيلسوف"،
وكأنه الفيلسوف الوحيد! - كتابه "الأخلاق إلى نيقوماخوس" الذي أوسع القديس
توما شرحاً بل أفرد له من بين مؤلفاته عملاً كاملاً^(١)، أقول: إن أرسطو استهل
كتابَه ذاك بنصٍّ جرىء شغل الفصل الأول بأكمله وبعضاً من الفصل الثاني، ذلك
النص الذي سنورد أدناه ترجمةً عربيةً له كاملاً (والذي تسترسل عباراته عبر نهاية
الفصل الأول إلى مُستهلّ الفصل الثاني، دون مبرر منهجي واضح لذلك التقسيم).
في النصّ المذكور شدّد أرسطو على تعريف الخير، وإن لم يبادر إلى ذلك
التعريف، وقرّن السعى إلى الفضيلة بالبحث في السياسة، على نحو جامع مانع!
وهذا على الرغم من أن عمل أرسطو ذاك كان في الأخلاق لا في السياسة، وأنه
كرّس للسياسة عملاً آخر بأكمله: هو كتابه في "السياسة"، الذي خصّه القديس توما

(١) سترد الإشارة إليه في متن الترجمة برمز *In de Ethic*.

هو الآخر بشرح شغل - من بين مؤلفاته هو - عملاً آخر^(١)، لكن شرح الأكويني لم يكتمل، إذ لم يتجاوز القسم السادس من الكتاب الثالث من عمل أرسطو ذاك، البالغ ثمانية كتب، ومصطلح "الكتاب" في هذا المقام، كان يعنى "اللفافة من الورق"، أى بما يقارب حجم ما نشير إليه في عصرنا بلفظ "الفصل".

في مؤلفه عن "الأخلاق" الذى اتخذ جزءاً من عنوانه من اسم نجل الفيلسوف الذى أهدى العمل إليه، ومنذ أول سطر في الكتاب الأول منه، كتب أرسطو قائلاً: "إن (١) مَنْحَى كل صنعة وكل بحث بل وكل تدبّر مُنْعَن فيه، يلوح أنه صَوَّبَ خير ما. وعليه فإن في القيام بتعريف ذلك الذى إليه المنحى في جميع الأحوال: الخير، الصواب كل الصواب. على الرغم من أنه يبدو واضحاً وجود فرق بين الغايات. (٢) هى تارة فعاليات تظهر لذاتها، وتارة أخرى تنتج - بالإضافة إلى تلك الفعاليات - أفعال. فى حالة التَحَقُّق من غايات بعينها بالإضافة إلى الأفعال، فإن نتائج الفعل تكون بالطبيعة أهم من الفعاليات. (٣) بحكم وجود أفعال وصنائع وعلوم متعددة، توجد بالمثل غايات متعددة: الصحة هى غاية الطب، والسفينة هى غاية التشييد فى البحر، والثراء هو غاية علم الاقتصاد. (٤) كل ما هو مُعَيَّن من صنائع وعلوم من هذا النوع، تابع لعِلْمٍ رئيس! على سبيل المثال، فإن علم الفروسية تتبعه صنعة أعنة الخيل، وتلك التى لجميع ما يخص مُعِدَات الفارس. [و] تلك الصنائع بدورها - بمثلما كُلُّ فعلٍ فى الحرب - تتوقف على علم العسكرية. الشئ نفسه فيما يخص غيرها التابعة بالمثل. على نفس النحو فإن غايات جميع العلوم المعمارية هى أهم من العلوم التابعة. (٥) إنما وفقاً لتلك تكون متابعة هذه. من ناحية أخرى، فما من أهمية بالغة لكون الفعاليات ذاتها هى هدف أفعالنا، أو للسعى - بالإضافة - إلى نتيجة أخرى من العلوم التى ذُكِرَتْ نَوًّا.

(١) سترد الإشارة إليه فى متن الترجمة برمز *In de Polit.*

"(الفصل الثاني، رقم ١) إن كان صحيحاً وجود غايةٍ ما لأفعالنا نرجوها لذاتها، بينما لا يكون السعى إلى الغايات الأخرى إلا لهذه الغاية الأولى نفسها. [و]إن كان صحيحاً كذلك أننا لا نقرر ما نفعله في كل الملاحظات مُحْتَكَمِينَ إلى غايةٍ تلو أخرى (لَسَنْضِلُ [في هذه الحالة] إلى ما لا نهاية، وستفرغ نزعاتنا من محتواها وتغدو بلا نتيجة) فمن البديهي أن هذه الغاية الأخيرة، قد تكون الخير بل إلى الخير الأسمى. (٢) أليس صحيحاً أن للمعرفة بهذا الخير أهمية كبرى بالنسبة إلى الحياة الإنسانية، وأنا بامتلاكها سَيَسْتَنُح لنا اكتشاف ما يحسن فعله، كمثلاً الرامون بالسهام يثبتون عيونهم على الهدف الواجب التصويب إليه. (٣) إن كان الأمر على هذا النحو، فعلينا أن نجهد لكي نُحدِّد بدقة - وإن على نحو إجمالي - طبيعة ذلك الخير، وكى نذكر إلى أى العلوم أو إلى وسائل الفعل ينتمي. (٤) قد يبدو أنه ينتمي إلى سَيِّد العلوم، ذلك المُنْتَظَم بدرجةٍ رفيعةٍ تفوق كل درجة. إنه علم السياسة فيما يظهر. إنه [العلم الذى] يقرر ما هى العلوم التى لا غنى عنها فى الدول، ويُعَيِّن تلك التى ينبغى على كل مواطن أن يدرسها وبأى كيفية [يجب أن يفعل ذلك]. أفلا نرى بالفعل أن العلوم الأوفر حظاً من التقدير - كالعسكرية والاقتصاد والبلاغة، على سبيل المثال - خاضعةٌ له؟ (٦) بما أن السياسة تُستخدم العلوم الأخرى العملية، وأنها تُسَنُّ ما ينبغى فعله وما ينبغى تَجَنُّبه، فإن الغاية التى تتشدها قد تشمل تلك التى للعلوم الأخرى، [وهذا] إلى درجة كَوْن السياسة [هى] الخير الأسمى للإنسان...!!^(١)

(١) أرسطو: "الإخلاق إلى نيقوماخوس"، الكتاب الأول، الفصل الأول كاملاً وبداية الفصل الثانى. ونحن هنا بالتحديد نرجع إلى ترجمة Jean Voilquin إلى الفرنسية لمؤلف أرسطو، تلك الترجمة المصحوبة بنشرة كاملة للأصل اليونانى لمتن العمل، والتى اختار لها واضعها عنوان *Éthique de Nicomaque* وليس *Éthique à Nicomaque*. وهى صادرة من باريس (نشر Garnier، د. ت.). تُنظر ص ٣ و ٥.

إن كان نص أرسطو - هذا - قد قوبل في أوروبا القرن العشرين بتَحَفُّظٍ مبعثه هذه الجرأة في إخضاع الأخلاق للسياسة^(١)، فلعل لهذا التحفظ - الذي قد لا يكون مبعثه سوى تألم الوتر الحساس بفعل مسّ الحقيقة! - جذورًا تمتد في الماضي قرونًا. ففي أوروبا القرن الثالث عشر، فصل شارح أرسطو، القديس توما الأكويني ما كتبه في الأخلاق عما كتبه في السياسة، خاصًا الفضيحة بمباحث مستفيضة، منها على سبيل المثال ذلك الفصل - الثاني من فصول الكتاب الثالث من عمله الضخم "مجموعة الردود على الأمم"^(٢) - الذي بعنوان "إن كل فاعل يقصد بفعله خيرًا"، واللاحق للفصل الذي عنوانه "إن كل فاعل يفعل ما يفعله، لغاية"^(٣).

(١) المصدر السابق - المذكور في الهامش السابق مباشرة عينه، ص ٥١١ (ملحوظة للمترجم، Jean Voilquin).

(٢) الذي سترد الإشارة إليه في هوامش متن الترجمة برمز C.G. اختصارًا لـ *Contra gentiles*.
(٣) والنص الكامل إلا أقل القليل) للفصل الثالث هو:

"إن علينا بعد هذا [يقصد بعد الفصل الثاني من الكتاب الثالث] أن نُظهِر أن كل فاعل يفعل [ما يفعله] لخير. كون كل فاعل يفعل [ما يفعله] لغاية، قد أوضح من كون كل فاعل ينحو صوب شيء مُحدّد. لكن ذاك الذي ينحو صوبه الفاعل على نحو محدد، لا بد أن يكون ملائمًا له، لأن الفاعل لن يكون نزاعًا إليه إلا بفضل بعض التوافق به. غير أن ما هو ملائم لشيء ما، هو خير له، إذن فإن كل فاعل يفعل [ما يفعله] لخير.

أكرر أن الغاية هي ما يجد فيه نزوع الفاعل أو المُحرّك التوافق، بمتلما يجد الشيء الذي يُحرّك مُستقرًا لهما. أمّا والمعنى الجوهرى للخير هو أن فيه الحد الأقصى للتوق، بما أن الخير هو ما يتوق إليه الجميع فمن ثم يكون في سبيل الخير كل فعل وحركة. بالإضافة فإن كل فعل وحركة يُريان باعتبارهما مرتبين على نحو ما للوجود. أكان محفوظًا في الفصائل أم في الفرد، أم مكتسبًا منذ عهد قريب. أمّا وحقيقة كون الوجود نفسها هي خير، فمن ثم يكون في سبيل الخير كل فعل وحركة.

بالإضافة مزيداً فإن كل فعل وحركة هما في سبيل اكتمال ما. وحتى إن كانت الحركة نفسها هي الغاية، فمن الواضح أنها اكتمال ثانوي للفاعل، لكن إن كانت الحركة تغييراً في المادة الخارجية، فمن البديهي أن المُحرك يقصد الحصول على اكتمال ما في الشيء الجارى تحريكه. بل إن الشيء الجارى تحريكه ينحو كذلك صوب هذا، إن كانت الحالة حالة حركة طبيعية. أمّا ونحن نصف ما هو كامل بأنه خير، فإذن يكون في سبيل الخير كل فعل وحركة.

بالإضافة مزيداً بعد، فإن كل فاعل يقوم بما يفعله، وفقاً لما يكون على نحوه الفعل، وهو في فعله ينحو إلى إنتاج شيء ما مثله هو نفسه. إذن فإنه ينحو صوب فعل ما، لكن كل فعل فيه شيء من خير يُمثل جزءاً من طابعه الجوهرى، لأنه ما من شيء شرير خلّو من حالة تُعجز قوّته عن فعلها، من ثمّ فإن كل فعل، هو في سبيل خير.

أكرر أن الفاعل العاقل يفعل [ما يفعله] في سبيل غاية، بمعنى أنه يقرر الغاية لنفسه. من ناحية أخرى فإن الفاعل الذى يفعل [ما يفعله] عن دافع طبيعى، لا يقرر الغاية لنفسه، بما أنه لا يعرف معنى لغاية، بل بالأحرى يدفع صوب غاية تقرّرت له بفعل كائن آخر. وهذا رغم أنه يفعل [ما يفعله] لغاية، كما أوضحنا في الفصل السابق. بيد أن الفاعل العاقل لا يقرر الغاية لنفسه، إلا إن كان في قيامه بهذا يعتد بالطابع العقلانى للخير، لأن أى موضوع للعقل لا يُحقّر إلا بفضل المعنى العقلانى للخير؛ الذى هو موضوع الإرادة. من ثمّ فحتى الفاعل الطبيعى لا يتم تحريكه ولا هو بمُحرك في سبيل غاية، إلا من حيث تكون الغاية خيراً. فإن الغاية تقرّرها للفاعل الطبيعى شهية ما. من ثمّ فإن كل فاعل يفعل [ما يفعله]، في سبيل خير. بالإضافة فإن لتجنّب الشر نفس السبب العام الذى للسعى إلى الخير، تماماً مثلما أن للحركة إلى أسفل وللحركة إلى أعلى نفس السبب العام. لكن المعروف عن الأشياء كافة أنها تجهد للنجاة من الشر، بل إن الفواعل العاقلة قد تتحاشى شيئاً ما؛ لهذا السبب: تتعرّف عليه كشيء شرير. أمّا والفواعل الطبيعية كافة تقاوم بأقصى قواها الفساد، وهو ما فيه شرّ لكل فرد، فمن ثمّ يكون فعل الأشياء كافة متوخياً خيراً.

بالإضافة مزيداً فإن ما ينتج عن الفاعل، يُذكر عنه أنه يقع مصادفةً أو بفعل الحظ، ولكن بخلاف مقصد الفاعل. بيد أننا نلاحظ أن ما يقع تصاريف الطبيعة هو دائماً - أو في معظم الأحوال

- للأصلح. على هذا النحو ففي عالم النباتات تُنَسَّق الأوراق بحيث تحمي الثمرة، وفيما بين الحيوانات تُهيَّؤ أعضاء البدن على نحو بفعله يتمتع الحيوان بالحماية. إذن فإذا حدث هذا بخلاف مقصد الفاعل الطبيعي، فلَكان مصادفةً أو بفعل الحظ. لكن هذا مستحيل، لأن الأشياء التي تقع دائماً أو في معظم الأوقات، لا هي مصادفةً ولا أحداثٌ طارئة. إنما التي تقع على هذا النحو، هي تلك لا تقع إلا قليلاً. مَنْ ثَمَّ فإن الفاعل الطبيعي ينحو صوب ما هو أفضل، ومن البديهي بأكثر من هذا كثيراً أن الفاعل العاقل يفعل هذا. لذا فإن كل فاعل يقصد الخير، عندما يفعل [ما بفعله].

بالإضافة مزيداً بعد، فإن كل ما يجري تحريكه يساق إلى الحد الأقصى للحركة بفعل المُحرِّك والفاعل. إذن فإن على المُحرِّك والشئ الجاري تحريكه، أن ينحُوا صوب نفس الشئ. أما وأن للشئ الجاري تحريكه قوة، فإنه ينحو صوب الفعل، وبذا صوب ما هو كامل وما هو خيرٌ، لأنه يمضي من القوة إلى الفعل عبر الحركة. مَنْ ثَمَّ فدائماً يكون مقصد كل من المحرك بحركته والفاعل بفعله، هو الخير.

هذا هو السبب في أن الفلاسفة في تعريفهم للخير قد ذكروا أن 'الخير هو ما يتوق إليه الجميع'... والأصل اللاتيني للنص، هو (مَرْقَمًا):

(25561) *Contra Gentiles, lib. 3 cap. 3 tit. Quod omne agens agit propter bonum*

(25562) *Contra Gentiles, lib. 3 cap. 3 n. 1 Ex hoc autem ulterius ostendendum est quod omne agens agit propter bonum.* (25563) *Contra Gentiles, lib. 3 cap. 3 n. 2 Inde enim manifestum est omne agens agere propter finem, quia quodlibet agens tendit ad aliquod determinatum. Id autem ad quod agens determinate tendit, oportet esse conveniens ei: non enim tenderet in ipsum nisi propter aliquam convenientiam ad ipsum. Quod autem est conveniens alicui, est ei bonum. Ergo omne agens agit propter bonum.*

(25564) *Contra Gentiles, lib. 3 cap. 3 n. 3 Praeterea. Finis est in quo quiescit appetitus agentis vel moventis, et eius quod movetur. Hoc autem est de ratione boni, ut terminet appetitum: nam bonum est quod omnia appetunt. Omnis ergo actio et motus est propter bonum.*

(25565) *Contra Gentiles, lib. 3 cap. 3 n. 4 Adhuc. Omnis actio et motus ad esse aliquo modo ordinari videtur: vel ut conservetur secundum speciem vel individuum; vel ut de novo acquiratur. Hoc autem ipsum quod est esse, bonum est. Et ideo omnia appetunt esse. Omnis igitur actio et motus est propter bonum.*

(25566) *Contra Gentiles, lib. 3 cap. 3 n. 5 Amplius. Omnis actio et motus est propter aliquam perfectionem. Si enim ipsa actio sit finis, manifestum est quod est perfectio secunda agentis. Si autem actio sit transmutatio exterioris materiae, manifestum est quod movens intendit aliquam perfectionem inducere in re mota; in quam etiam tendit*

- mobile, si sit motus naturalis. Hoc autem dicimus esse bonum quod est esse perfectum. Omnis igitur actio et motus est propter bonum.*
- (25567) *Contra Gentiles, lib. 3 cap. 3 n. 6 Item. Omne agens agit secundum quod est actu. Agendo autem tendit in sibi simile. Igitur tendit in actum aliquem. Actus autem omnis habet rationem boni: nam malum non invenitur nisi in potentia deficiente ab actu. Omnis igitur actio est propter bonum.*
- (25568) *Contra Gentiles, lib. 3 cap. 3 n. 7 Adhuc. Agens per intellectum agit propter finem sicut determinans sibi finem: agens autem per naturam, licet agat propter finem, ut probatum est, non tamen determinat sibi finem, cum non cognoscat rationem finis, sed movetur in finem determinatum sibi ab alio. Agens autem per intellectum non determinat sibi finem nisi sub ratione boni: intelligibile enim non movet nisi sub ratione boni, quod est obiectum voluntatis. Ergo et agens per naturam non movetur neque agit propter aliquem finem nisi secundum quod est bonum: cum agenti per naturam determinetur finis ab aliquo appetitu. Omne igitur agens propter bonum agit.*
- (25569) *Contra Gentiles, lib. 3 cap. 3 n. 8 Item. Eiusdem rationis est fugere malum et appetere bonum: sicut eiusdem rationis est moveri a deorsum et moveri sursum. Omnia autem inveniuntur malum fugere: nam agentia per intellectum hac ratione aliquid fugiunt, quia apprehendunt illud ut malum; omnia autem agentia naturalia, quantum habent de virtute, tantum resistunt corruptioni, quae est malum uniuscuiusque. Omnia igitur agunt propter bonum.*
- (25570) *Contra Gentiles, lib. 3 cap. 3 n. 9 Adhuc. Quod provenit ex alicuius agentis actione praeter intentionem ipsius, dicitur a casu vel fortuna accidere. Videmus autem in operibus naturae accidere vel semper vel frequentius quod melius est: sicut in plantis folia sic esse disposita ut protegant fructus; et partes animalium sic disponi ut animal salvum possit. Si igitur hoc evenit praeter intentionem naturalis agentis, hoc erit a casu vel fortuna. Sed hoc est impossibile: nam ea quae accidunt semper vel frequenter, non sunt casualia neque fortuita, sed quae accidunt in paucioribus. Naturale igitur agens intendit ad id quod melius est. Et multo manifestius quod agit per intellectum. Omne igitur agens intendit bonum in agendo.*
- (25571) *Contra Gentiles, lib. 3 cap. 3 n. 10 Item. Omne quod movetur ducitur ad terminum motus a movente et agente. Oportet igitur movens et motum ad idem tendere. Quod autem movetur, cum sit in potentia, tendit ad actum, et ita ad perfectum et bonum: per motum enim exit de potentia in actum. Ergo et movens et agens semper in movendo et agendo intendit bonum.*
- (25572) *Contra Gentiles, lib. 3 cap. 3 n. 11 Hinc est quod philosophi definientes bonum dixerunt: bonum est quod omnia appetunt.*

هذا، وأن لغة النص، تؤكد ما ذكره عن لغة الكتاب "الكلاسيكيين" إيف ليفي - في مقدمة ترجمته من الإيطالية إلى الفرنسية لكتاب "الأمير" لماكيافلي - من أن حصيلة مفردات أولئك الكتاب

محدودة! يُنظر له (Yves Lévy): Introduction في

Machiavel, Le Prince. باريس (الناشر Flammarion) سنة ١٩٨٠، ص ٢١-٧٣.

ثم بخلاف شروحه على كتاب أرسطو فى السياسة، أفرد القديس توما للسياسة عملاً آخر - أثبتنا فى موضعه تأثيره فى ماكيافللى وكتابه "الأمير"^(١) - هو كتابه "فى النظام الأساسى (أو فى الحكم)"^(٢) الذى أهداه إلى الملك القبرصى، بمثلما - فى زمنٍ لاحقٍ على زمن القديس توما بما يربو على قرنين - أهدى ماكيافللى كتابه الأشهر ذاك، إلى "الأمير" لورنزو دى مديتشى. فى ذلك المؤلف الذى كسره القديس توما إلى كتابين (وهنا نلاحظ أن كلمة الكتاب تبدأ فى اكتساب مدلولها الذى يعرفه العصر الحديث) أفرد الفصل الأول - من الفصول الستة عشر التى ضمها كتاب أول بعنوان "نظرية المملكيّة" - لملاحظات مبدئية، والفصل الثانى لمختلف أنواع الحكم، والثالث للمزايا الفائقة التى للملكيّة، والرابع للمساوئ الفادحة للطغيان. وفى الفصلين الخامس والسادس جرى بحثٌ لمزايا الملكية على مرّ التاريخ، وفى السابع والثامن دار الحديث عن الملكية المقيّدة وعن الولاء المسيحى وعن السيطرة الاستبدادية. وكان للفصول الثامن والتاسع والعاشر والحادى عشر العنوان نفسه وهو "جزاء الملك"، وإن كان متبوعاً بعناوين فرعية اختلف منها اثنان فى الفصلين الثامن والتاسع بين "الشرف والمجد" و"الهناء الأبدى" تبعاً، وتكرر العنوان الفرعى الأخير للفصل العاشر. أما الفصل الحادى عشر فكان عنوانه الفرعى "الرخاء الدنيوى". وكان عنوان الفصل الثانى عشر "عقاب

(١) رقم ٥ من بين هوامش الفصل الأول من الترجمة.

(٢) الذى سترد الإشارة إليه فى متن الترجمة برمز *De reg. princip.* اختصاراً لـ: "فى النظام الأساسى، إلى الملك القبرصى" (*De Regimine principum ad regem Cypri*)، أو لـ "فى الحكم، إلى الملك القبرصى" (*De Regno ad regem Cypri*). وهو العمل الذى يرجّح أن ما يتوالى فيه بدءاً من الفصل الخامس من الكتاب الثانى، هو بقلم "بطليموس اللوقى" *Ptolémée de Lucques* تلميذ القديس توما الذى عرف عنه إكباره لأستاذه.

الطغيان". وفي الفصل الثالث عشر، عَرَضَ القديس توما منهجه في البحث. ثم كرّس الفصول الثلاثة الأخيرة من ذلك الكتاب الأول للعلاقة بين الدنيا والعقيدة المسيحية من خلال الملّك. أما الكتاب الثاني من ذلك المؤلّف، فقد كُسِرَ إلى أربعة فصول جاء أولها بعنوان "الملّك المؤسّس"، والثاني بعنوان "اعتبارات جيوبوليطيقية" (وهو نفسه العنوان الفرعي للفصل السابق عليه). وعنوان الفصل التالى هو "السيطرة الاقتصادية"، بينما عاود القديس توما اختيار عنوان "اعتبارات جيوبوليطيقية" للفصل الأخير. وقد اتّبع القديس توما مؤلّفه بملحقٍ أورد فيه ما دعاه "نصوصاً موازية"، وفيه يتّوَجّح الأكويّنى - كدأبه - جهده بالتوفيق بين علمه وعقيدته، فيذكر من بين "النصوص الموازية" قول السيد المسيح إن "أبواب الجحيم لن تقوى" على كنيسته (إنجيل متى: ختام العدد الثامن عشر من الإصحاح السادس عشر)، وقوله "أعطوا إذن ما لقيصر لقيصر وما لله لله". (إنجيل متى: العدد الثامن والعشرون من الإصحاح السادس والعشرين)^(١).

ورغم ذكرنا في موضعه مُقْتَطَفاً ذا دلالةٍ من ذلك العمل^(٢)، فإن الحاجة تبدو ماسّةً إلى التوقّف بالقارئ عند بعض المواضع منه، لإبراز اهتمام الأكويّنى بمفهوم "وجود الإنسان في مجتمع"، تلك القضية التى ارتكز عليها المؤلّف - إيف كاتان -

(١) يُنظر نص الترجمة الإنجليزية للعمل، والتى بعنوان *ON KINGSHIP. TO THE KING OF CYPRUS* وقام بها *Gerald B. Phelan* وراجعها الأب الدومنيكى *I. Th. Eschmann* وأعاد تحريرها - مطابقاً أرقام الفصول على الأصل اللاتينى - الأب الدومنيكى *Joseph Kenny* وصدرت فى مدينة تورونتو بكندا من *The Pontifical Institute of Mediaeval Studies* سنة ١٩٤٩.

(٢) فى الموضع السابقة الإشارة إليه هنا فى هامش سابق، أى فى أحد هوامش الفصل الأول من الترجمة.

فى سبيل التدايل على مدى ما فى ذلك الفكر الذى أنبته أوروبا القرن الثالث عشر من تقديمية نسبية؛ فبخلاف ما ذكرنا نوا أننا ذكرناه، يرد فى الفقرة الثامنة من الكتاب الأول - الواقعة فى الفصل الأول - قول القديس توما الأكوينى إنه "إن كان طبيعيا إذن أن يعيش الإنسان فى صحبة كثيرين، فمن الضرورى أن توجد بين البشر وسيلة ما، بها يمكن أن تحكم الجماعة، ذلك أنه حيثما وجد الكثير من البشر معا وسعى كل منهم إلى صالحه الخاص، فإن الجمع سيتحطم وينفطر عقده، ما لم يوجد كذلك جهاز يرعى ما يتعلق بالصالح العام..". وفى الفقرة الرابعة عشرة - الواقعة فى الفصل الثالث من الكتاب الأول - يرد قوله إن "هدف أى حاكم يجب أن يكون موجها صوب تأمين الرخاء لأولئك الذين يضطلع بحكمهم. على سبيل المثال فإن واجب الربان هو حفظ سفينته وسط أخطار البحر، والعودة بها سالمة إلى بر الأمان. أما وقوام رخاء الكثرة المكونة لمجتمع وأمنها، هو فى حفظ وحدتها المسماة بالسلام؛ فإن هذا إن زال فقد ضاع نفع الحياة الاجتماعية، وبالإضافة فإن الكثرة إذا انقسمت على ذاتها، تصير على ذاتها عبئا. من ثم فإن الهم الرئيسى لحاكم الكثرة، هو جلب وحدة السلام. ليس حتى من المشروع له أن يتدبر فيما إذا كان عليه أن يرسي السلام بين الكثرة التى هى رعيته، مثلما أنه ليس من المشروع لطبيب أن يتدبر فيما إذا كان عليه أن يشفى الإنسان المريض الموكول إليه، فما من أحد يجوز له أن يتدبر بشأن غاية هو ملزم بالسعى إليها، بل (يجوز له أن يتدبر) بشأن وسائل بلوغ تلك الغاية فقط".^(١)

أما كتاب ماكيافللى "الأمير" فيدور الحديث فيه هو الآخر عن أنواع الملكية، وخصوصا فى عشرة أو أحد عشر من الفصول الأولى للكتاب. لكن إن

(١) المصدر السابق - عينه.

كان القديس توما الأكويني قد جعل غاية المجتمع - بمثلما غاية الفرد - هي الهناء بالإله^(١)، فإن ذلك الذي شاع على ألسنة العامة ما يَغْزُونَهُ إليه من صياغته المبدأ الانتهازي الشهير بأن "الغاية تُبَرِّرُ الوسيلة" - ماكيافلي - لم يَتَوَرَّع عن أن يقول بالنص في كتابه ذاك، إن أول ما ينبغي أن يحرص عليه من يقوم بغزو أراضٍ "هو القضاء على سلالة أميرها السابق...".^(٢) وهذا في أوروبا القرن السادس عشر!!

ثم في أوروبا القرن الحادي والعشرين يجيء "الفيلسوف" إيف كاتان، الذي صَدَرَ كتابه مع مطلع القرن بالتمام والكمال، في سنة ٢٠٠١! فيُخْتِطُ طريقًا وسطًا. أجل إنه يَعْزِضُ - في كتابه هذا - لَكُلٍّ من الأخلاق والسياسة، لكنه يفصل بينهما، وليس هذا فحسب، بل إنه يمهد للحديث عن كل منهما بالبحث في علم المعرفة.

منذ المستهل يؤكد إيف كاتان انحيازه إلى المفهوم الموضوعي - لا الذاتي - للمعرفة: "... من البديهي - ولا يَخْفَى على أحد - أن الكائنات توجد مستقلة عما لنا بها من معرفة. إن افترضنا أنه لم يعد موجودًا أيُّ إنسان في العالم، فلن يعنى هذا انقطاع وجود العالم! ولقد وُجِدَ العالم من قَبْل أن يوجد الإنسان، في غياب الإنسان لن يتغير شيء، سوى أن الأحداث الطبيعية ستَكْفُ عن أن تكون موضع رؤيته وحديثه، لن تعود تلك الأحداث أحداثًا، بل وقائع طبيعية، إذن فإن احتكنا

(١) المصدر السابق - عينه: الفقرتان السادسة والسابعة بعد المائة (الواقعتان في الكتاب الخامس عشر).

(٢) *Machiavel, Le Prince*. الترجمة الفرنسية لـ Yves Lévy. باريس (الناشر Flammarion) سنة ١٩٨٠، ص ٩٤.

إلى البديهية، فلَكان الكائن مستقلاً عن الإنسان، للكائن - أمام الإنسان - موقع المشهد، والمشهد يكتفى بنفسه على نحوٍ ما، بما أن من الممكن أن يؤدّي الممثلون أدوارهم على خشبة مسرحٍ في قاعةٍ خالية. إنكار هذا الاستقلال للكائن، هو سقوطٌ في مثاليةٍ تُحوّل العالم إلى مُجرّد انعكاسٍ للفكر (الفصل الثالث).

عندئذٍ كان يبدو أن إيف كاتان في تعرضه عند تأويله لمقولات الأكويني، لما يعرف في مصطلح الفكر الغربي بنعت *Solipsisme* - والذي اصطلح على ترجمته إلى العربية بلفظ "الأناة" (على نحو ما اصطلح في العربية على اختيار هذا المقابل، لتلك النظرية القائلة بعدم وجود شيء غير الأنا) على نحوٍ ما عُرف لدى الفيلسوف الإنجليزي باركلي، مثلما لدى بعض أهل الشرق كالسهروردي (بعنوان "المفيض" أو "الإشراق" أو "الإلهام") - يرفض هذا المبدأ، متفقاً مع ما عرف في الفكر الغربي الحديث والمعاصر، مُتحلّياً "بنزعةٍ ما إلى التجريبية؛ إذ يُقرُّ بأن للكائن في ذاته وجوداً أصلياً، ومُجاريًا معاصريه من المفكرين، والذين كان منهم من بلغ - في إنكاره التام للأناة، باسم الواقعية - نوعاً من "الخطابية"^(١)! لكن يتضح من الفقرات التالية من المتن أنه يقف موقفاً وسطاً بين ذلك الإنكار والقول بالأناة، وهذا ليقول بما يمكن أن يدعى "الأناة النسبية"! إذ يبدو له أن في هذا الإقرار - المُستند إلى البديهية، والمُحبّذ لشيءٍ من الإقلال من شأن الفكر - مغالطةٌ ما! فتأسيساً على ما قال به الأكويني من أن الإنسان هو عالمه، يلفت إيف كاتان النظر إلى مقولة الأكويني التي مفادها أن "الإنسان يجعل الكائن يوجَد، وهذا

(١) على سبيل المثال شأن جان بول سارتر الذي يكتب قائلاً "إن مقاومتي للأناة هي بمثل الحيوية التي بها أثور على كل محاولة للتشكك في الكوجيتو [مقولة ديكارت: 'أنا أفكر، إذن فأنا موجود']". *Jean-Paul Sartre: L'être et le néant, Essai d'ontologie*

.phénoménologique. Gallimard 1943

ليس كائنًا إلا من حيث إن العقل الفاعل يجعله يوجَد". وما يوجي بمعنى هذه المقولة، هو ما نفهمه من مقولة أخرى للأكويني مفادها أن "الوجود الأصيل للمتعقل كفعل، ليس في المدرك. إنما العقل الفاعل هو الجاعل للمتعقلات، في الفعل". الإنسان لا يكون، إلا بإعمال العقل الفاعل؛ الذي يجعل من عالمه متعقلًا فعليًا. وجود الإنسان وكذلك عالمه، هما - من حيث الماهية - على مستوى المتعقل، لا على أى مستوى آخر. عندئذٍ "يستحيل التساؤل عما يمكن أن يكونه العالم إن كان المرء - بفرض متخيل - غائبًا عنه". لكن يستحيل كذلك أن يوجد الإنسان بدون وجود العالم! فالإنسان نفسه لا يكتمل، إلا بجعل عالمه يوجَد؛ كمتعقل، إن استحال التفكير إلا من داخل الصلة التي للإنسان بالعالم، فعندئذٍ يجب التأكيد أن الإنسان لا يكون نفسه فعليًا، إلا بممارسة هذه القدرة التي تميزه! هذا هو معنى ما يفهم من وصف موقف إيف كاتان - تأسيسًا على موقف الأكويني - بالـ "أناة النسبية": ينبغي تعليق وجود العالم على وجود الإنسان المدرك له! لكن الإنسان لا يوجد بدوره، إلا في العالم. من هذا ننتقل مع إيف كاتان من تحليله للمعرفة إلى تحليله للوجود الإنساني، وصولاً إلى الوجود السياسى للإنسان، فإلى الفضيلة الواجبة منه لكى يتحقق الخير فى ذلك الوجود السياسى.

يشدد إيف كاتان على أنه فى عرف الأكويني، يستحيل وضع النفس والبدن بمعزلٍ عن أحدهما الآخر. علم الإنسان لدى الأكويني، يعارض - معارضةً باتّة - كلُّ "تشبيهي" *toute réification* للنفس وللبدن. وهذا برغم المنزلق الذى يمكن أن تجذبنا إليه اللغة، وبرغم الإغراء الناتج عن عاداتنا "الثنوية" - أى المذهب القائل بأن الإنسان ذو بدنٍ ونفسٍ منفصلين - أو ذلك الذى لنوعٍ من "ملائكية" - أى اعتقاد المرء بأنه قادرٌ على التجرّد ممّا هو جسدى. "النفس" و"البدن" ليسا واقعين، بل كلمتين لا معنى لأى منهما إلا للدلالة على وجهة نظرٍ معنوية مختلفة عن تلك

التي للأخرى، ومساوية لها في إمكانها. هي وجهة نظر إلى الواقع الوحيد الملموس، الذي هو الإنسان الحي، مثل الأمر بهذا الشأن مثله بشأن ما سلف ذكره عن المعرفة: لا توجد معرفة إدراكية ومعرفة عقلية، بل معرفة إنسانية تكتمل بعقل يكون الإدراك وساطته، أو بإدراك يكون بالعقل تحقُّقه. إذن فبمثما ينبغي أن يُعرَّف الإدراك كوساطة للعقل - أي كشرط إمكان له، وكحدّ - ينبغي أن يفهم أن البدن هو ما تكون به النفس الإنسانية إنسانية، وما بفعله - في نفس الوقت - تكون النفس محدودة، بين العقل والإدراك من جهة والنفس والبدن من جهة أخرى، يتجلى نفس نظام المسيرة، فلكي يكون العقل ما هو، عليه أن يجعل الإدراك ينبعث! ولكي تكون النفس ما هي، فعليها أن تجعل البدن ينبعث! الإدراك هو في العقل بمثابة ما يحدّه وما يتيح له المجيء إلى ذاته، وبالمثل فالبدن هو في النفس بمثابة ما يحدّها وما يتيح لها استكمال ماهيتها كنفس إنسانية. ما الإدراك إلا نوعٌ من كيفية للعقل، والعكس بالعكس، وبالمثل بشأن النفس والبدن: البدن كيفية للنفس... كيفية بفعالها تكون النفس نفساً إنسانية. وهذا البدن، تجعل منه النفس بدناً إنسانياً غير قابل للاختزال إلى أيّ من الأبدان الأخرى؛ بما فيها بدن الحيوان. معنى هذا أن الإنسان إن كان يعيش بدنه إنسانياً، فعندئذ يكون لسلوكه البدني نفس القدر من الدلالات التي لبوادره الروحية، وتكون له دلالة لا يقل ما فيها من روحانيّة - أي من إنسانية - عما في تلك الدلالات، الإنسان بأكمله ملتزم: حريته حقيقية في ما يدعى وظائفه البدنية، بقدر ما هي حقيقية في ما يدعى فعالياته الروحية. على جميع المستويات التي يمكن للتفكير الذهني أن يجتزئها داخل الكليّة التي هي الإنسان في وجوده الواقعي، ينبغي عليه اكتشاف كليّة قدره أو ملاقاتها أو الاضطلاع بها.

من ثمّ فإن ما يُمثّل للإنسان إشكالاً، هو أمرٌ غير قابل أبداً للاختزال تماماً إلى مرتبة ما هو عقليّ. الأسئلة التي تطرح نفسها على الإنسان والتي يصوغها في

معانٍ مُتَعَلِّقَةٍ، لا يمكن أن تكون أسئلة عقلية فحسب. التفكير يلتقطها - ويلقى عليها الضوء، ويسير بها صوب حلٍّ - ولكنه لا يستهلكها. إثر التفكير يتبقى دائماً راسبٌ يتأبى على الإضاءة العقلية، وينشد كيفية أخرى للحل. الحياة ليست التفكير وحده. إلقاء ضوء الفكر على مسائل الوجود، هو بالتحديد فهمٌ كَوْنُها تتجاوز التفكير دائماً... هو فهم استحالة ادّعاء الوضوح المطلق لأى مذهب، وفهم كَوْنِ الفكر دائماً مُعَانِياً من إقبال البدن عليه. كل معضلة تتطلب دائماً ضبطاً للبدن، بمثلما تتطلب - فى نفس الوقت - تفكيراً مُطَهَّراً. ما يتعلق به الأمر دائماً، هو الإقرار بأن تَمَثُّلَ المرء ككائنٍ بدنى، أمرٌ أساسى، وبأن وجود الإنسان يتحقق فى سلوكه البدنى على نفس النحو الوافى الذى يتحقق به فى تفكيره الروحى. سيرة الإنسان العقلية تحتوى سيرته العاطفية والبدنية، والعكس بالعكس. تلك التى يدعوها الإنسان سيرته، هى فى حقيقتها التبادل الجدلى - والضبط المتتامى - لشيئى تلك السير المتوازية. على الإنسان أن يفكر! لكن عليه كذلك أن يواصل الاشتباك ببدنه ويحل رموز الدلالات التى تغفو بداخله، وأن يوفق صلته بالغير؛ وأن يتغلب على المصاعب التى يواجهها إدراجه فى العالم! الإنسان الذى يُعْمَلُ الفكر، لا يكف عن أن يكون مختلطاً بالناس، ولا عن أن يكون ذا بدنٍ، ولا عن أن يكون عضواً مجتمع... إلخ. وتفكيره ليس خالصاً ولا منعزلاً، على أنه إن كان البدن يُثْقَلُ التفكير، فإنه يعطيه مضموناً حقيقياً. وفى نفس الوقت يكف البدن عن أن يكون دخيلاً: إنه يصير إنسانياً. البدن هو الظلمة، أو الفراغ الذى يكشف عنه الحدس؛ من داخل التفكير. هو لا يكف عن مصاحبة التفكير، دون الاستسلام لأى اختزالٍ قد يفرضه التفكير عليه. فهم البدن كبدنٍ إنسانى، هو اكتشافٌ فيه لما هو أكثر منه هو ذاته. بالمثل فإن التفكير الإنسانى إذا فهم على نحو ما هو، فسيكون - بمعنى ما - أقل منه هو ذاته، بما أنه أبداً لا يكون تفكيراً خالصاً ومجرداً (الفصل الرابع).

وفى نفس الموضع يؤكد إيف كاتان على ضرورة إعادة إدراج الحياة الجنسية ذاتها فى تفكير الإنسان المتجاوز بدنه وإن ظل مرتبطاً به: "واقع الأمر هو أن فى الحياة الجنسية موقع ارتكاز الاشتباك الذى يلقى عليه التفكير ضوءه، ويصوغه فى مفاهيم. إن كان الجنس إنسانياً وليس مجرد منطقة من الوجود معتمة وتكاد تكون مشبوهة، فهو عندئذ فى اشتباك دائم بما هو متعال، إن كانت الصلات الجنسية بالغير تطرح مشكلة عسيرة، فلأنها هى ذاتها مواجهات بالآخر ومعتبر إلى ما هو متعال، وليس مثيراً للدهشة أن يفضى الأمر بالصلات الجنسية إلى تمثيلها رمزاً للصلة الإنسانية بالمطلق (...). فإن تَعَسَّرَ فهم هذه الدلالة الإنسانية، فما هذا إلا لأن الحضارة التى نعيش بداخلها ظلت طويلاً حبيسة "الثوية"، وهى التى فى عرفها يكون الجنس لهواً للجسد وتلويناً للروح، ولا يظهر كحل لرموز الوجود الإنسانى أو مفتاح له". هذا التوصيف للوجود الإنسانى، بدوره يفضى بنا إلى الوجود السياسى للإنسان.

إذن فبعد قيام إيف كاتان بوصف الفئات التى يُعَدُّها الأكوينى - بوحى من تأملاته فى فكر أرسطو - ما يجعل من الوجود وجوداً إنسانياً، نجده يؤكد على مفهوم الأكوينى أن هذا الوجود للإنسان لن يكون إنسانياً بالتمام والكمال، ما لم يكن كذلك وجوداً سياسياً؛ إذ يقول الأكوينى إن ما يؤسِّسه الإنسان ويفوز به، ينبغى أن يتحقق فى جميع ما فى العالم من وساطات؛ ومن ثم يفترض كاتان قول الأكوينى بأن هذا الذى يؤسِّسه الإنسان ويفوز به، ينبغى أن يتحقق فى جميع ما له من موضوعات، بما يشمل أشدها إعتاماً واستعصاءً على الفكر - شأن الجسد والجنس والعمل، وما هو سياسى! وكيفية تفكير الأكوينى فى البعد السياسى للوجود الإنسانى، تبدو نموذجاً دالاً على مسيرته. الأكوينى يعتقد - فى أثر أفلاطون وأرسطو، وبرفقة العديد من معاصريه - أن مجال ما هو سياسى ليس مجالاً ثانوياً

ولا عارضا، وأنه ليس فى الإمكان التعرض لذكر الإنسان بصواب، دون الاعتداد بوجوده فى وطن؛ أى فى كيان سياسى. ففى عرف الأكويين أن الفلسفة السياسية ضرورية بمثلما الأخلاق أو الميتافيزيقا. وهذا لسبب حاسم هو أن الإنسان أساسا كائن سياسى، كما يقول أرسطو (الفصل الخامس).

ويلح إيف كاتان على كيفية فهم الأكويين بيان أرسطو هذا، لدى القديس توما أن الحياة الاجتماعية والوجود السياسى، لا يتأديان إلى اقترانهما بكيئونة شخصية وفردية - سالفة الوجود على هذا البعد الاجتماعى والسياسى - من الخارج وفى أجل لاحق. إنما الحياة الاجتماعية لدى الأكويين، لا يمكن فهمها كأنها "تحسن" *melius esse* (باللاتينية) يطرأ على فرد معزول؛ فيقوم ما فيه من ضعف، فعلى هذا النحو لا يمكن أن يكون المجتمع تحققاً لعقد اجتماعى؛ بل على العكس لا يتصور الأكويين أى تعارض - أو تعاقب أو تناظر - بين الوجود الفردى والوجود الاجتماعى. متى وجد الإنسان، فبالمثل قد وجد نظام اجتماعى وسياسى. إنما لا يصير فى إمكان الإنسان أن يحقق جميع الإمكانيات الكامنة التى تجعل منه شخصا إنسانيا، إلا فى وجود جعل اجتماعيا *une existence socialisée*؛ لا يتحاشى ذلك الوجود. "الإنسان بطبيعته حيوان اجتماعى". كما قال أرسطو فى كتابه "الأخلاق إلى نيقوماخوس".

الأكويين يلتزم برأى أرسطو، بلا تحفظ. المجتمع "داخلى" بالنسبة إلى الإنسان *La société est "intérieure" à l'homme*. المجتمع جزء من ماهية الإنسان، وهو أصلا إنسانى، والإنسان الذى قد يعيش فى عزلة - منكفئا على ذاته - لن يكون إنسانا بالتمام والكمال، بل ووفق رأى أرسطو على الدوام، هو "إما كائن فاسد، وإما كائن يفوق فى قدرته البشر".

في العديد من نصوص الأكويني، يتضح أنه بهذا المعنى فهم ما للمجتمع من سمة "طبيعية"، سلفاً يرفض هو نظريات "الإصلاحيين" الذين سيعيدون الحياة الاجتماعية من بين المعطيات التاريخية الخالصة، إذ ترتبط بوضع الإنسان كمرتكب للخطيئة، أما هو فيؤكد أن الإنسان حيوان اجتماعي، لدرجة أنه حتى في حالة البراءة السابقة على الخطيئة الأولى، لكان الناس قد وهبوا حياة اجتماعية!

إذن فإن "الاجتماعية" *La socialité* هي بُعد يُشكّل الإنسان، وينبغي الاهتمام إليه في جميع الأشكال التاريخية التي قد يتخذها الوجود الإنساني، قد يطرأ تغيير على المجتمعات في صورها الملموسة، أما "المجتمع" فإنه يظل باقياً يقول الأكويني بعد إن الحياة الاجتماعية نعمة لا يستطيع الإنسان الاستغناء عنها، ويكرر إيف كاتان قول الأكويني - في عمله المعنون "مجموعة الردود على الأمم"^(١) - إنه "بما أن الإنسان بطبيعته حيوان اجتماعي، فهو بحاجة إلى معاونة الآخرين من بني الإنسان له، كي يبلغ غايته".

كما نقرأ للأكويني - في موضع آخر من عمله ذاك نفسه - قوله: "لكن بين جميع تلك الخيرات التي يتاح للإنسان الانتفاع بها، هم الآخرون من بني الإنسان الذين لهم المقام الأول، واقع الأمر هو أن الإنسان بالطبيعة حيوان اجتماعي". هذان النصان - المثيران للاهتمام وذوا الدلالة - يحيلان إلى نفس المقتطف من أرسطو، وهو قوله - في "الأخلاق إلى نيقوماخوس" إن "الخير الأسمى يكتفى بنفسه، بما أن الإنسان بطبيعته كائن سياسي". فإن كان الأكويني يذكر نص أرسطو مرتين، فلماذا يؤكد أن ما يستشعره الإنسان من احتياج للغير، والاستفادة التي يجنيها من الآخرين من بني الإنسان، ليس مرهما مجرداً "تحسّن" *melius esse* (باللاتينية). إنما

(١) يرجع إلى ما سيلي من "ملحوظات لكل من المؤلف والمترجم".

يشكلان الإنسان ذاته. الإنسان في حاجة إلى الآخرين من بنى الإنسان، لكي يوجد؛ لا لمجرد أن يوجد على نحو أفضل.

وبتبنى الأكوينى ما فى مذهب أرسطو من "طبيعية" - وبتأكيد على "الخير الموجود فى الأشياء ذاتها" *bonum in ipsis rebus existens* (باللاتينية)، وعلى "التهيئة للأشياء وفقاً لبعضها البعض" *ordo rerum ad invicem* (باللاتينية) - كان يعنى تماماً أنه يتباعد عن فكر سالفٍ عليه، هو الفكر الأوغسطينى. القديس أوغسطين كان اعتقاده أن اكتمال الإنسان ليس فى فرديته وحدها، بعيداً عن وساطة الوجود الجماعى. لكن لدى أوغسطين، لا يُمثّل هذا البعد الجماعى مستوى مُعيّناً؛ يتطلب ما هو أصيلٌ من ممارسة وتَعَقُّل. ليس المجتمع شيئاً *res* (باللاتينية) بل إشارة *signum* (باللاتينية)... إشارة إلى حقيقةٍ متعالية. يستحيل أن يحقق المجتمع نظاماً ووحدة متلازمة: لكي يكون المجتمع ما هو، يجب أن يكون أكثر ممّا هو! إنما هو بوحى من مُعتقد أوغسطين الناشئ عن اعتناقه فلسفة "الفيض" *la philosophie émanatiste*، ما كان من انسياق ذلك الفيلسوف إلى التأكيد على أن المجتمع لا يمكن أن يتشكل إلا فى اندماجه داخل تلك الرابطة الروحية التى هى "الكنيسة"؛ وبفعل هذا الاندماج. وكذلك كان انسياق أوغسطين إلى التأكيد على أن السلطة السياسية - الزمنية والدنيوية - لا تستمد مشروعيتها إلا من السلطة الروحية، وأخيراً إلى التأكيد على أنه ما من وجودٍ لفلسفةٍ سياسية، بل لعلمٍ لاهوتٍ سياسى فقط. الأكوينى رفض تلك النظرية وما ارتكزت عليه من ميثافيزيقا، عارضاً إياها كخطأٍ راجع إلى أفلاطون، يُلاقى كذلك لدى عددٍ ما من الآخرين، ولدى بعض الهراطقة المحدثين! لكن ينبغى الإيضاح الدقيق للمعنى الذى يؤكد به الأكوينى أن ما هو سياسى، هو من المبدأ إنسانى وعقلانى؛ فهذا المعنى ينبغى أن ينصرف إلى أن ما هو سياسى، يكون - بحكم طبيعته نفسها - موضوع مهمة

نظرية وعملية في التحول بالإنسان إلى الإنسانية والعقلانية. إذن فإن ما هو سياسى ليس عقلانياً مباشرة، لأنه - بحكم كونه نسقاً منفرداً وأصيلاً - لا يستجيب لعمليات اختزاله إلى نسق العقل الخالص، وإن لم يكن منقطع الصلة بالعقل الخالص. حين يؤكد الأكويني أن الإنسان بطبيعته كائن سياسى، فإنه يعنى أن الإنسان لا يمكن أن يوجد حقيقة، إلا باستعادته إلى نفسه مجالاً ليس عقلانياً خالصاً ولا إنسانياً مباشرة. إنها نفس المنظومة التى وصف إيف كاتان فعلها فى ما بين العقل والإدراك من صلات: العقل الذى يُحدّد نوع الإنسان - جاعلاً منه "إنساناً" بالتحديد - لا يمكن أن يتمّ مباشرة وفى ذاته! عليه أن يخرج من ذاته... عليه أن ينتقل إلى ذلك المجال الذى هو أصلاً غيره: المجال السياسى، وأن يتمثل بداخل تلك الغيرية. إذن ففى مجال ما هو سياسى، تُلاقى القاعدة العامة لعلم الإنسان لدى الأكويني؛ إذ يتم التأكيد على أن الإنسان لا يمكنه التمثّل فى ماهيته - أى لا يمكنه أن يكون إنساناً - إلا بمجابهة ما يلاقيه من غيرية هى غيرية العالم، وتلك التى للآخرين. وهذا بمثلما يتم تأكيد الأكويني على أن الإنسان لا يمكنه أن يكون إنساناً، إلا بتحمّل هذه الغيرية؛ كما تتحمّل كلُّ مسئولية.

هذا سيواجهه باعتراضٍ فحواه أنه لا يحل المشكلة، ففى نهاية الأمر تدعى الفردية نفس الادعاء: فإنما لتحقيق الفرد غايته، يضطر هو إلى اللجوء إلى الآخرين، وهو اعتراض يُجمل جميع ما يلاقى من مشاكل فى دراسة الصلة بين الفرد والمجتمع، ويبدو مرتكزاً على معضلة غير قابلة للحل: فإمّا أن يكون الفرد هو ما يُعدّ غايةً، ويكون للمجتمع دورٌ نفعى؛ بإتاحته للفرد تحقيق غايته الأساسية. وإمّا أن يكون المجتمع هو الذى يحظى بالتميّز، ويوضع كلُّ ما هو فردى - من قيمٍ أو غايات - فى خدمته.

يقول إيف كاتان إن هذه المعضلة لا تتراءى أبداً في فكر الأكويني، لسبب أساسي هو أن مفهوم الفرد والمجتمع لديه لا يتيح طرح مسائل على شاكلتها، حقاً إن الأكويني يعلن أن المجتمع مهيئٌ لخدمة ما للفرد من غاية، لكنه يؤكد أن الفرد هو للرابطة الاجتماعية كمثلما الجزء للكل. فإن لم تكن هاتان التسميتان - "الفرد" و"المجتمع" - إلا حذًى مسألة غير قابلة للحل، فهذا لأنهما في عرفه تسميتان مختلفتان لحقيقة واحدة. لا توجد معضلة حقيقية، إلا متى عدّ الفرد والمجتمع حقيقتين متميزتين الواحدة منهما عن الأخرى، وخارجيتين الواحدة منهما بالنسبة إلى الأخرى، وبالتالي عدّ الصالح الفردي والصالح العام على نفس الشاكلة. إلا أن الأكويني يعتقد العكس تماماً ويؤكد: الوجود الاجتماعي عنصرٌ ينتمي إلى ماهية الوجود الإنساني ذاتها، والإنسان - أو "الشخص الإنساني" - لا يكتمل حقاً إلا باندماجه في مجتمعٍ سياسي. إذن فليس في الإمكان معارضة غاية المجتمع وصالحه بغاية الفرد وصالحه. ما من شك كبير في ضرورة تمييز التهيؤين الفردي والاجتماعي أحدهما عن الآخر، لكنهما داخليان الواحد منهما بالنسبة إلى الآخر.

هذا التفسير يؤكد كَمْ عديداً من نصوص الأكويني، حيث يؤكد أن الإنسان لا يمكن أن يوجد - واقعياً - إلا في واقعٍ سياسي، ويكتب قائلاً إن "واقع الأمر هو أنه بما أن الفرد جزءٌ من الجمع، فإن كل إنسان - في ذاته، وبكل ما يمتلك - ينتمي إلى الجمع". ولهذا السبب فإن الفرد لا يبلغ غايته، إلا بمواظبته على ما للمجتمع السياسي من غاية؛ لذا فإن الأكويني يكتب قائلاً كذلك إنه "عند سعي المرء إلى الصالح العام للجمع، فبالنّال يكون - تبعاً لهذا - سعيه إلى ما يشمل صالحه الخاص. وهذا لسببين، الأول: هو أن الصالح الخاص لا يمكن أن يوجد دون الصالح العام للأسرة أو للمدينة أو للمملكة (...). أمّا السبب الثاني: فهو أنه بما أن الإنسان جزءٌ من الدار ومن المدينة، فعليه أن يعتدّ بما يصلح له من خير، تبعاً لما

يُحرص عليه نسبياً لصالح الجمع. واقع الأمر هو أن التهيئة السليمة للأجزاء تُستمدُّ ممَّا لها من صلةٍ بالكل. ما يمكن استخلاصه إذن هو أن الفرد لا يمكن أن يكون هو ذاته مُراداً لذاته، ما لم يكن مراده بحكم هذا هو المجتمع السياسى كذلك؛ وفى نفس الوقت!

على الرغم من ذلك فعندما يَنشُد الأكوينى فى الإنسان نوعاً من مُرادٍ للمجتمع، ينبغى ألا نفهم من هذا أنه يجعل من المجتمع السياسى واقعاً تعاقدياً *une réalité contractuelle*. فى متابعة الأكوينى لأرسطو على طول الخط، يبدو له نزوع الإنسان، إلى المجموع - أو مراده إياه - طبيعياً بأدقِّ معانى الكلمة... يبدو له هذا النزوع - أو هذا المراد - كأنه ما يمكن أن يوصَفَ بَعْدُ بأنه بنيةٌ مُشكَّلةٌ لماهية الإنسان. من ثَمَّ ينبغى الرجوع إلى نصٍّ بالغ الأهمية من مؤلَّف الأكوينى المعنون "المجموعة اللاهوتية": فى ذكر الأكوينى للقانون الطبيعى، نجده مُتَجشِّماً إلقاء الضوء على أعمق نزعات الإنسان: تلك التى يشارك فيها الكائنات جميعاً، ثم تلك التى يشارك فيها الأحياء جميعاً، وأخيراً تلك التى ينفرد بها؛ والتى بفعلها يتم تعريفه باعتباره إنسانياً على وجه الخصوص، وهذا عندما كتب الأكوينى قائلاً: إنه "يوجد فى الإنسان نزوعٌ طبيعىٌ إلى الخير، وفقاً لطبيعته ككائن عاقل؛ تلك الطبيعة التى اختصَّ بها (...) وإلى الحياة فى مجتمع". هذا النص اللافت للنظر بما فيه من تكثيف، يوجز فكرةً طالما تَمَسَّك بها الأكوينى. المطروح للبحث ثَمَّت، هو فلسفةٌ بأكملها... فلسفةٌ فيها يتحقَّق الإنسان. وهذه النظرية فى الوجود الاجتماعى للإنسان تُفضي مباشرةً إلى الإقرار بإمكان السياسة وبضرورتها، بكل من معنئى هذه الكلمة؛ أى كمارسةٍ وكعلمٍ سياسى.

ما هو هذا الخير الذى يوجد فى الإنسان نزوع طبيعى إليه، والذى بفضلِهِ يكون الإنسان أولاً إنساناً، وثانياً إنساناً عائشاً فى مجتمع؟ يقول إيف كاتان -

أو يقول الأكويينى! - إنه بفضل الوجود السياسى لكل فردٍ، يبدأ هو فى الوجود حقيقةً؛ كإنسانٍ إنسانى، بحيث لا يتوصل الأفراد الخواص إلى تحقيقهم على الأصالة، إلا بانفتاحهم على مجتمع بعينه. الأكويينى يكتب قائلاً: إنه "بالطبيعة توجد غاية نهائية وحيدة لجميع البشر".^(١) فإن وجب المزيد من إبراز الفكرة التى ينطوى عليها تفكير الأكويينى، فسنجد إيف كاتان قائلاً عن الأكويينى إن فى عرفه أن فعل السياسة على أتم ما يكون - والذى هو فعل الحكم - ليس مجاله الحرفة وحدها، بل إلى الأخلاق مَرَجِعُهُ أَوَّلًا! لأن الإنسان ومستقبله هما موضع قرار هذا الفعل، فهو فعلٌ خاضعٌ - منذ المُستَهْلُ - لما تفرضه عليه العقلانية من ضابط، إذن فمن المُستلزم لرجل الدولة تأهيلٌ ما. والمعيار الأساسى للترشيح للمناصب القيادية، ينبغى أن يكون الفضيلة (الفصل العاشر).

هذه الفضيلة التى يتطلبها الأكويينى، هى التى دعاها "الحذر"؛ وهو يُعرَف هذا الحذر بأنه "حكمة صائبة، مطبقة على الفعل" *recta ratio agibilum*

(١) بل يفترض الأكويينى أن نفس تلك المجتمعات لا يمكن أن تحقق مصلحتها هى، إلا بالانفتاح على سائر المجتمعات كافة. وحتى إن حالت الأطر الاجتماعية لعصر الأكويينى دون توسعه فى بيانه ذلك، فالحاصل أنه كان على وعي تام بأن أشد نظرياته أساسية، تعنى توحيداً حقيقياً للإنسانية بأجمعها؛ ومن ثم قانوناً دولياً، بل إن الأكويينى كان أحد المفكرين النادرين فى عصره، من حيث وعيه ذلك. وجدير بالذكر ما يروق لبعض المعاصرين من إطلاق صفة "رابطة الشعوب" *Commonwealth* على مفهوم الأكويينى لمجموعة الأمم ذات المصلحة المشتركة (مادة *Aquinas* فى موسوعة *Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers* [James Opie Urmson مُحرراً]). وإن كان الأرجح بهذا الشأن هو تجسيد الأكويينى لتأثير مفاهيم النظام السياسى الرومانى - التى كان فى مقدمتها مفهوم "السلام الرومانى" *Pax romana* - على مفكرى العصر الوسيط، ذلك التأثير الذى أشار إليه المؤلف - إيف كاتان - فى الفصل السادس.

[باللاتينية]. إنما تُعَيَّن الحكمة لهذا الحذر غايةً، هي تقرير الكيفية والوسائل التي يبلغ بها الإنسان الاتزان العقلاني، والحذر يُعين على الاستقرار - من بين مختلف إمكانيات الفعل - على إمكانية الفعل الأصلح من غيرها للغاية المستهدفة. إذن فإن في الحذر حكمة، وإن كانت حكمة عملية؛ بما أنها تُقرّر ما ينبغي القيام به. هذه الحكمة مدينة بأهميتها المركزية في الحياة الأخلاقية، إلى كونها هي التي تُوجّه كامل فعالية كل من الرغبة والإرادة؛ وعليه يكون الحذر هو - بالتّمام والكمال - المثلّ للفعال للحكمة: في وَسْط الرغبة في العيش التي تبعث الحياة في كل إنسان؛ تلك الرغبة التي تبدو كأنها - من حيث موضع تطبيقها - عمياء ومبهمّة في ذاتها. هذا بينما لا يكون الحذر مُتطلّباً في الحياة الفردية - التي للإنسان الساعي إلى تحقيق مصلحته الخاصة - فحسب، بل يكون كذلك ضرورياً لتحقيق المصلحة المشتركة، في هذه الحالة يبلغ الأمر بالأكويني إلى الاعتداد بالحذر كموضوع لفضيلة مستقلة. وما يزيد من ضرورة هذا الحذر للحياة السياسية، هو أن كل إنسان منغلق تلقائياً في خصوصيته؛ ويصعب عليه الإفلات منها، وكما سلف لأرسطو القول - في كتابه "الأخلاق إلى نيقوماخوس" - فالثابت أن "من القادرين على استلّهام الفضيلة، يوجد الكثيرون. وهذا متى تعلق الأمر بشئونهم الخاصة. لكن هؤلاء يُسقرون عن عجزهم، متى تعلق بالآخرين". إنما لكي يتجاوز المرء الإدراك المنغلق فيما هو مفرد - ويصير قادراً على اختيار ما يُسهم في المصلحة المشتركة - يلزمه اعتيادٌ طويل المدى وتدريبٌ متواصل، هما وحدهما المعينان له على غرسه الفضيلة في نفسه.

لا يوجد حكمٌ عادلٌ دون حذر، بما أن الحكم هو - بالتحديد - تقرير الوسائل الواقعية التي تضمن تحقيق المصلحة المشتركة. على هذا النحو يظهر

الحذر السياسى باعتباره ما هو جديرٌ من فضيلةٍ للحكم وللحاكم، أى ما للدولة من فضيلة. هى فضيلةٌ لا تُلاقى فى أى من أفراد الرعيّة بمجرد اعتباره من الرعية، بل تُلاقى فيه باعتباره من الرعية الخاضعة لفعل الحكم. وفى "المجموعة اللاهوتية" يضيف الأكوينى قوله: "لكن لأن كل إنسان - من حيث إنه كائنٌ عاقل - يمارس جانباً من الحكم - وفقاً لتحكيمه عقله - فى هذا النطاق، يجدر به أن يأخذ الحذر". وهذا لكى يؤكد على أن كلّ مسهمٍ فى الحكم - من حيث إن الفضل فى إسهامه يرجع إلى عقلانيته - ينبغى أن يأخذ الحذر!

لكن فى الوقت نفسه فمن الضرورى التدقيق على أنه عند التعرض للأخلاقيات فى مجال السياسة، ينبغى ألا يكون فهمنا إياها بنفس الكيفية التى تفهم بها الأخلاق الفردية أو الشخصية: بدءاً من الصعيد الشخصى، تتطلّب الأخلاقيات السياسية خارجيةً ما، هى كشروع فى التأسيس. الأخلاقيات السياسية ليس مرجعها إلى ضمير إنسانٍ أو جمعٍ من البشر. فلأن الأخلاقيات السياسية هى جعل الحكم *regimen* [باللاتينية]، أو فعل الحكم - بمعنى أدق - عقلانياً، فإنها تستلزم فضيلةً أسمى من سائر الفضائل: مثلما يكون للحاكم موقعٌ أسمى مما لسائر أفراد المجتمع.

لكن إن كان الأكوينى - فى القرن الثالث عشر - قد خص الحذر بذلك الموقع الأسمى بين الفضائل، فإن مفكر القرن الحادى والعشرين إيف كاتان لم يفته أن الفضائل جميعاً - شاملةً الحذر - ليست إلا لالتماس عالمٍ جديد سيكون - أخيراً - عالماً إنسانياً على الأتم.

على هذا النحو، فعلى خلاف أرسطو والأكوينى نفسه - وإن فى السياق ذاته الذى انتظم فكرهما - لم يكتف إيف كاتان بالفصل بين السياسة والأخلاق، بل

تَدْرَج - فى بلوغه تحليل كل منهما - عبر تحليل المعرفة ثم للوجود؛ ليستطيع إحكام تحليله للسياسة، ولما يستقطبها من غاية أخلاقية. هذا هو أقصى ما بلغه هذا المؤلف بفكره.

لكن يبقى أن الفكر شأن التاريخ، ينبغى "التدخل بوعى فى التطورات المتلاحقة لحركته".^(١) فإن كانت الخلاصة الوحيدة التى أمكن أن يرجوها إيف كاتان، وربما أن يأمل فى إمكان فعله لتحقيقها - كما ذكر فى خاتمة كتابه - هى أن يتابع القارئ قراءات المؤلف تلك بتأملاته الخاصة، وأن يجد فيها بدوره دواعى للتفكير وللحياة؛ فلعل السبيل الوحيد إلى ذلك التحقيق، هو ما دَعَا هو نفسه القارئ إلى القيام به من "العمل - فى المجال المفتوح الذى لذلك الأفق [البازغ أمام الإنسان] - على تغيير الواقع اليومى". لكن هذا يفرض سؤالين آخرين. أولهما هو "ما القراءات الأخرى التى ستلهم قارئ هذا الكتاب تأملاته الخاصة؟" والثانى هو "من من المفكرين ينبغى أن تشملهم هذه القراءات، بالإضافة إلى توما الأكوينى؟"

أ.ع.ب.

(١) يُرجع إلى مقالين متتابعين لنا فى مجلة "الهلال" القاهرية أولهما بعنوان "تحقق الوعى": عدد أكتوبر ٢٠٠٧، ص ١٤٠-١٤٥. والثانى بعنوان "إصلاح التشريع": عدد نوفمبر ٢٠٠٧، ص ١١٠-١١٦.

مقدمة المؤلف

كثيراً ما يُعْتَدُ بِفِكْرِ توما الأكويني - مثلاً بفكر سائر مفكرى العصر الوسيط - باعتباره فكراً ثَمَّ تَجَاوَزَهُ تَارِيخِيًّا... فكراً تعامل مع إشكاليات انقضت نهائياً، ويرتضى التخلّى للمؤرخين المتبحرين عن دراسة ذلك الفكر الغابر وغير النقدي؛ العاجز عن مجابهة ما فى عصرنا من معضلات. فى الدراسة التالية، أعرض قراءتى الخاصة لبعض نصوص لتوما الأكويني، وهى نصوصٌ باتت غير متاحة لمعظمنا، وإن كان موضوعها حياتنا المشتركة. وإذ أظلم مخلصنا لفكر الأكويني، فقد سعيت إلى أن أضيق على ذلك الفكر - من جديد - ما كان له من قرب إلى أهل زمانه ومن ألفه لهم به. على هذا فإنه يبدو لى من الأهمية أن أذكر فى هذا المقام دواعى عملى وبحثى.

ما أطمح إليه إذن هو التقديم لفكر توما الأكويني، شارح أرسطو. والمشكلة بأجمعها، هى فى هذا المشروع للتقديم لفكر هو - إلى هذا المدى - بعيدٌ وغريب. كان فى الإمكان الاكتفاء بدراسة دقيقة و"أثريّة" إن صح التعبير، لتراث الأكويني المعتقد والعسير... دراسة إن كانت ضرورية، فإنها تظل أعسر من أن تتاح لأكبر عدد ممكن. على أننى - على العكس - أردت معاودة العثور على جهد واحد من المفكرين، أى على صنيع فكر بدا لى أن فى "ترميمه" وإعادة تشكيله جذوى بل ضرورة لتفكيرنا نحن؛ وكأن هذا التقصى لماضى الفكر يمكن أن يجعلنا نبصر سبلاً جديدة صوب مستقبلنا نحن، ولتحقيق مشروع كهذا، لم يكن متطلباً من

شروطٍ مُسبقةٍ سوى واحد؛ هذا الشرط هو التخلي عما فينا من ادعاءٍ يجعلنا نظن أن لنا الكلمة الأخيرة بشأن ما للعالم وللتاريخ من حقيقة، وأنه لم يعد أمامنا أى مما يمكن أن نتعلمه من أولئك الذين سبقونا على طريق الفكر. أجل، إن فى الإمكان أن تُوجّه إلى ملاحظة مؤدّاهما أن هذا المسلك هو ذلك الذى ينبغي اتخاذه مُسبقاً عند دراسة فكر أى مؤلّف، حتى وإن كان معاصراً؛ لكن صعوبة جديدة تظهر عند التصدّي لدراسة تراث توما الأكويني: هذا التراث - شأن معظم أعمال العصر الوسيط - يقبّع فى المنطقة المهملة من ذاكرتنا، وينتمى إلى ماضٍ انقضى... ماضٍ أقدم حتى من الماضى الإغريقى!! إذن فقد وَجَب شقُّ سبيلٍ جديدةٍ إلى ذلك التراث الغريب والأجنبى.

من الجلىّ أنه كان بإمكانى إثارة السبيل العسير، الذى هو سبيل النقد التاريخى والتبحّر؛ محاولاً استعادة الحقيقة التاريخية بشأن ذلك التراث، على نحو ما فعل بامتيّاز عددٍ من شراح القديس توما المُبرّزين. إلا أن ذلك السبيل لم يَبْدُ لى مُرضياً بما فيه الكفاية. يقيناً إنه يتيح التمكن من النصوص على نحوٍ صحيح، لكن من النصوص المُماتة؛ والتى تُعدّ موضوعاً للتاريخ؛ وحقاً إنه سبيلٌ يُفضى إلى معرفة كل ما اعتقده القديس توما بشأن كل شىء، لكن فيه مجازفة بفقد ما هو جوهرى، والذى ليس موضعه النصوص وحدها، بل وبالإضافة إليها حركة الفكر وما فيه من طاقة، وما يمكن أن ندعوه "شهادة الفكر" *le témoignage de la pensée*. فى نهاية الأمر نضلُّ الطريق إلى حياة الفكر. إذن فقد وجب اتخاذ منهجٍ آخر أود - لكى أبرّر استخدامى إياه - أن أشرحه بإيجاز فى هذه المقدمة: فى مُضى هذا المنهج إلى ما هو أبعد من الفهم الوفىّ للنصوص - ذلك الفهم الذى يظل المؤرخون هم وحدهم القادرين على تقييمه - ينبغى أن يتيح المنهج تثمين ما راهن عليه فكر توما الأكويني، ومعاودة استكشاف ما فى هذا الفكر من طاقة،

وتَحصيل ما تم استكشافه، وفي حالة نجاح مشروع التقديم لفكر الأكويينى، ربما لا يكون من الغرور الأملُ فى بَدئنا نحن بدورنا التفكيرَ فى إطار ما أعيد استكشافه من فكر، ووفقاً لما تم تَمَثُّله من تقاليد، استلهاماً من تشبيهِ سبقِ إليه موريس مرلوبونتى، وَجَب الاستقرار فى النصوص كمثلما فى قوقعة خالية تصلح لاتخاذ مخلوق غريب عنها، مُستَقَرّاً له فيها؛ كى يجعل منها مَوْتِله هو، لقد وجب إثارة وفاءٍ آخر، على ما هو مفترضٌ - على طول الخط - من وفاءٍ تاريخى. هذا الوفاء الآخر هو الوفاء للحياة.

هذا هو إذن، ما أود أن يُكتشف فى القراءات التى أقترحها فى هذا المقام. أنا أرتضى الإقرار بأن الأمر يتعلق بمشروع خطرٍ وجسور، بدلاً من أن أعيد تشكيل تراث الأكويينى بصبر، مُرغِماً نفسى على التغافل عن جهود غيرى فى مثل هذه الإعادة، تلك الجهود الواضحة الامتياز فى معظمها، فإننى أستقر فى النصوص - إن صح أن نعتمد هذا التعبير المُستلهم من مرلوبونتى - ومراراً "أفككها"؛ محاولاً أن أبصر فيها سَبْلاً للفكر جديدة. سيغفر لى المؤرخون أننى لم أذكر أعمالهم، وإن لم أكن - على الرغم من ذلك - غافلاً عنها، ولا عما هو واجبٌ من احترام ما خلص إليه أولئك المؤرخون منها. كل ما أطلبه من هؤلاء المؤرخين، هو أن يَقْرَوا لى بأن هذه القراءة لفكر الأكويينى - التى أقترحها فى عملى - قراءة ممكنة، لا تتناقض معطيات التاريخ. بناءً عليه فإننى كما ذكرت تَوّاً، أدعى وفاءً آخر؛ هو لما هو مُعاشٍ لنا فى هذا الفكر الذى يشق لنا سَبْلاً جديدة، وإنما هو عن هذه المعاشة، وجوب التحدث الآن.

فى المؤلفات المسطورة، يمكن السير بمعونة مُرشدين وطبقاً لمسارات مُقرَّرة سلفاً. وكذلك يمكن الانطلاق بلا هدف - وبلا هادٍ - سوى الاهتمامات

الخاصة أو ما يتتالي من مصادفات، لكن من يقوم بهذه المسيرة يحمل خلالها كذلك انشغالاته وهمومه، بأملٍ - يغلب أن يكون كاذبًا - في العثور ثمة على إجابة كاملة. هذا هو الحاصل عند دراسة أعمال توما الأكويني. أما أنا فإنني - بشأن هذا التراث الضخم الذي كثيرًا ما جرى عرضه باعتباره بأجمعه إيجابيًا ومنهجيًا، والذي بالإضافة اعتمدَ دهرًا باعتباره المذهب المرجعيّ لعلم اللاهوت الكاثوليكي - أدعو كل قارئٍ إلى أن يُوغِل في تراث الأكويني ومعه تساؤلاته هو كقارئ، وربما همومه كذلك. وسريعًا ما سيتضح أن شيئًا من القلق يتخلل ما تتم مطالعته من تلك النصوص... القلق الذي هو لدى كل فيلسوف، وربما لدى كل إنسان. إنما مبرر وجود الفلسفة والفلاسفة - أولئك الذين لا يكفون عن التساؤل عما هو معنى كَوْن الإنسان إنسانًا - هو هذا القلق! ويبدو لي أن هذا السؤال يُشاغل الأكويني في نصوصه كافة، ويتخلل نصوصه تلك.

بقدرٍ من السذاجة، يمكن الأمل في العثور في تلك النصوص على إجابة واضحة ومحددة عن ذاك السؤال - سؤال الإنسان - بما أن الأكويني هو عالم لاهوتٍ مُعترفٍ به ومسموع الكلمة. هو رجلٌ عقيدة صارمة وجليّة. لكن في تلك النصوص التي هي في الظاهر موضوعية ومُتزنة، سيكتشف القارئ بدهشة أن الأكويني لا يأتي بإجابة مُبسّطة عن ذاك السؤال... سؤال الإنسان. فإزاء ذاك السؤال يمتلكه نفس قلقنا، ويشتدُّ في إدانته للإجابات البالغة اليسر أو البديهية، والتي هي كذلك إجاباتنا. إنه يرفض "تصالحات الأهمية الإنسانية" *accommodements de l'importance humaine* تلك التي يتحدث عنها [الفيلسوف الدانماركي، رائد المذهب الوجودي]^(١) سورين كيركجارد، وما هي سوى الدليل على أفكارٍ متساهلة

(١) الكلمات الواردة بين معقوفين مُضلعين ([...])، هي إضافة من المترجم، توخينا لإضفاء مزيدٍ من الوضوح على النص. والقارئ - في هذه الحالة - مُخَيَّر بين مسلكٍ ذهني يعي تمامًا

تَقْنَعُ بِالْيَسِيرِ وَلَا تَطْلُبُ مَزِيدًا. والإجابة التي يخرج بها القديس توما الأكويني انطلاقًا من عقيدته المسيحية ومن فكر أرسطو، إجابةً منقوصة! هي إجابة لا تدلُّ على ما هو الإنسان، بل تفتح مجالاً لفكرٍ لامتناهٍ؛ وهو مجالٌ مفتوح، فيه يظل السؤال سؤالاً، ويظل علينا نحن الآخريين أن نفكر فيه. لهذا السبب، يمكن القول إن مسألة الإنسان تُساور فكر الأكويني. إن كان موضوع حديث الأكويني الإله وملائكته، أم الخلاص أم بؤس المصير... إن كتب الأكويني شروحاً لأرسطو أو على رسائل القديس بولس، فإنه لا يكف عن طرحه على الدوام نفس السؤال الذي جاء على لسان إمام المُنغنين: "من هو الإنسان حتى تذكره؟" (١)

الفارق بين مصدر العبارات التي في المتن، وذلك الذي للعبارات التي بين المعقوفين - إلى حدِّ رفض ما يرد بين معقوفين، واعتباره لا تضيف شيئاً إلى المتن! - ومسلك آخر يتجاهل المعقوفين ويقرأ ما بينهما باعتباره والتمتن سياقاً واحداً يُعبّر عن نفس الفكر. وقد يختلف القارئ بين هذا المسلك وذاك، باختلاف السياق الذي يرد فيه هذان المعقوفان في موضع من المتن. لكن الأهم هو أن المؤلف - إيف كاتان - نفسه، يضيف في بعض الأحيان عبارة بين معقوفين مضلعين، في سياق نصٍّ اقتطفه. وفي هذه الحالة ألحقنا بما أضافه داخل المعقوفين توقيعاً له بالحرفين الأولين من اسمه ([... إ.ك.]). أ.ع.ب.

(١) الإشارة في هذا المقام، هي إلى العدد ٤ من المزمور الثامن من مزامير داود: "قمن هو الإنسان حتى تذكره وابن آدم حتى تفتقده." في نص نشره "دار الكتاب المقدس" بالقاهرة، ص ٦. وفي نشره أخرى عن دار السلام بالإسكندرية سنة ١٩٦١، عنوانها "سفر المزامير" متبوعاً على الغلاف بعنواني "نقله إلى العربية محمد الصادق حسين" و"بالاشتراك مع الأب س. دي بوركى الدومنيكى"، جاء النص كما يلي: "أين منها هذا الهالك حتى تذكره. ما ابن آدم حتى تُعنى به؟" (ص ٢٦). وضمير المؤنث الغائب (ها) اللاحق بحرف الجر "من"، عائدٌ على ما ورد في العدد السابق مباشرة: "سماؤك التي نرى، وهي صنع يديك..." أ.ع.ب.

يقيناً إن الأكويينى لا يكتفى بطرح هذا السؤال، وأنه يحاول إيجاد إجابة. بعض تأكيدات الأكويينى تظهر أنه يفكر فى إطار ثقافة أخرى وتحت وطء انشغالات ليست هى انشغالاتنا. لكن ما يبدو أشد أهمية فى فكر الأكويينى - فيما هو أبعد من تلك التوكيدات - هو الاتجاه الذى صوبه ينبغى الاستمرار فى البحث عن إجابة عن سؤال الإنسان ذاك. هذا هو ما يُعلمنا إياه الفكر التوماوى، فى عُرف الأكويينى أن الإنسان كائنٌ لا يمكن التفكير فيه بدون العالم ولا بدون الإله، هذا التوكيد يمكن أن يبدو لنا عادياً بالبداية، أو مُفْتَقِراً تماماً إلى الأصالة، إن كنا نَعْرِفُ الفكر "القرووسطى"^(١) بعض الشيء. وفيما يخص الصلة بالإله، فعلينا أن نضيف أن هذا التوكيد بالغ البعد عما يُعاشنا حالياً. لكن إن حاولنا مع الأكويينى الكشف عما فى هذا التوكيد من تعقيد، فلَسَيُؤَدِّى بنا الأمر عندئذٍ إلى الإقرار لأنفسنا بأن الأكويينى واحدٌ من أولئك المفكرين النادرين الذين أَقْرَوا سلفاً بما فى فكرهم من نقصان؛ ومن حَيْثُئِذٍ يفتح هو مستقبلاً لفكرنا نحن، وباكتشاف فكر الأكويينى على هذا النحو، لا يعود هذا الفكر فكراً سالفاً على الفكر النقدى *une pensée pré-critique* ... لا يعود من مواضيع علم الآثار، كما قيل أحياناً بشيء من التسرع. إنه ينكشف كفكرٍ فيه من النقدية... فيه من النقدية المغايرة، ما فى الفكر النقدى نفسه. وبهذه الصفة فإن هذا الفكر يفتح - فيما يتجاوز الموضوعات التى يتعامل معها - مجالاً لـ "مهمة الفكر"، هى مهمة معاصرة.

(١) نسمح لأنفسنا بأن نستخدم فى متن ترجمتنا العربية هذه الكلمة المنحوتة - التى سبقنا إلى استخدامها بعضٌ ممن أخرجت المطابع اللبنانية كتاباتهم - كمقابلٍ لصفة *médiéval* فى اللغة الفرنسية، الواردة فى الأصل الأجنبى، والمشتقة من كلمتى "القرون الوسطى" اللتين تُقْتَصَر الإشارة إليهما فى تلك اللغة على كلمتى "العصر الوسيط" *moyen âge*. أ.ع.ب.

إذن فقد سَعَيْتُ إلى متابعة سَيْرِ سؤال الإنسان في فكر الأكويينى، دون أن تغيب عن ناظرى فى أى وقتٍ من الأوقات مسألة البعد السياسى للوجود الإنسانى؛ التى تصير شيئاً فشيئاً - كما سيتضح دون إبطاء - مركز هذه الدراسة وغايتها. على هذا فإننى سأجمل أولاً الخطوط الكبرى لعلم الإنسان الذى أسَّسه الأكويينى بناءً على قراءته لأرسطو. كان عالم اللاهوت المسيحى توما الأكويينى قد تَعَلَّمَ أولاً [من العقيدة المسيحية] أن الإنسان هو عبدُ الإله وابنه، مُكرِّساً بأكمله لـ "مملكة" أخرى ليست من هذا العالم^(١). ومن الفيلسوف أرسطو تعلم القديس توما أن الإنسان ملتزمٌ بالعالم؛ عندئذٍ أحكم الأكويينى إنشاء صورةٍ لعلم الإنسان كانت جديدة على نحوٍ جذريٍّ، لتشهد الثقافة القروسطية انفتاح مجال الفكر المُحدث، وبلغ من مدى ذلك أن ما أقدم عليه عندئذٍ من تجديدٍ فى علم الإنسان، لم يُستوعب إلا بصفته شائناً وأنه - فى أوّل حين - تعرّض من المجتمع الفكرى فى القرن الثالث عشر للرفض بل للإدانة^(٢)، ثم فيما بعد استأنست الثقافة المسيحية ذلك التجديد و"دَجَّنَتْه"^(٣)، مُشوّهة

(١) الإشارة فى هذا المقام، هى إلى مُفْتَح العدد ٢٦ من الإصحاح الثامن عشر من إنجيل يوحنا، حيث إجابة السيد المسيح عن سؤال الوالى الرومانى بيلاطس البنطى إياه عما فعل. وبالنص: "أجاب يسوع مملكتى ليست من هذا العالم." (يو ١٨ : ٢٦). نشرة "دار الكتاب المقدس" بالقاهرة، ص ٢٣٨. أ.ع.ب.

(٢) حتى أن أسقف باريس "إتيين تمبييه" *Etienne Tempier*، اضطر فى سنة ١٢٧٧ إلى تحريم دراسة عددٍ كبير من المسائل الفلسفية، منها بعض المبادئ الأرسطية والتوماوية (*Cambridge Medieval History*. المجلد الخامس، ص ٨٢٢). وفى نفس تلك السنة أصدر رئيس أساقفة كانتربرى فى إنجلترا، قراراً بتحريم تدريس بعض المبادئ التوماوية فى أكسفورد. وتكرر هذا التحريم فى سنة ١٢٨٤ ثم فى سنة ١٢٨٦. يُنظر لـ *Émile Bréhier* مؤلفه (فى ثلاثة مجلدات) الذى بعنوان *Histoire de la philosophie - I Antiquité et moyen age*. أ.ع.ب.

(٣) بل لقد بلغ الأمر بذلك التقبّل لفلسفة القديس توما - وعَبَّرَه لفلسفة أرسطو التى كتب شروحه عليها - أن استوجبت تلك النزعة الفكرية فى القرون الوسطى وصف بعض مؤرخى الفلسفة

إياد إلى مدى جعله مُسالماً! على هذا ينبغي القيام بمجهودٍ لمعاودة العثور في فكر القديس توما، على ما تميّز به من تجديد، هذا الفكر الذي يجهد لكي يجعل الإنسان موضوعه، لا يتيح إمكانية جعل العالم موضوع الفكر فحسب، بل يؤكد كَوْن العالم موضوع الفكر؛ باعتبار هذا ضرورة. الفكر الذي موضوعه العالم، هو بالفعل الكيفية الوحيدة للفكر الذي موضوعه الإنسان. هذا مرادفٌ للقول عن مهمة الفلسفة إنها مهمة لا متناهية، على أن الأكويّني لا يكتفى بهذه الصورة لعلم الإنسان، أو بالأحرى يمضي إلى أقصى هذا العلم؛ كاشفاً عما يفترضه هذا العلم سلفاً، فكر الأكويّني يتجاوز الإنسان؛ وعلم الإنسان يستدعي [مذهباً في الـ] "ميتافيزيقا"^(١)، كأنه بهذا يستدعي وجهه الآخر. إن كان الإنسان ملتزماً بالعالم، فإنه ليس مقضياً عليه بالعالم *Si l'homme est obligé au monde, il n'est pas condamné au monde*. الإنسان في التزامه هذا بالعالم، يكتشف في نفسه انفتاحه على كلّية

لها بأنها كانت بمثابة "تعميدٍ" لأرسطو!! هذا وقد رُسم توما الأكويّني قديساً بأمر البابا يوحنا الثاني والعشرين، بعد موته بنحو نصف قرن، في سنة ١٣٢٣. كما أعلن أستاذاً للكنيسة *Docteur de l'église* في سنة ١٥٦٧. وفي سنة ١٨٧٩ احتفل البابا ليو الثالث عشر بإحياء الفلسفة التوماوية، وفي سنة ١٩٢١ صرّح البابا بندكت الخامس عشر بأن "الكنيسة [الكاثوليكية] تعلن مذهب توما مذهباً لها" يُنظر لـ *Émile Bréhier* المصدر السابق (المذكور في الهامش السابق مباشرة) عينه. وكذلك مادة *Aquinas* في موسوعة *Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers* (مُحرراً). أ.ع.ب.

(١) يُؤثر أستاذنا الدكتور محمد رفعت الإمام - في كتاباته بمجلة "أريف" - استخدام مصطلح "ميتافيزياء". ولا شك في أن هذا المقابل العربي للكلمة الأجنبية، هو أكثر تذكيراً بأصلها لدى أرسطو، الذي قصد بما وضعه في "ما بعد الطبيعة" للمباحث التالية لما وضعه في "علم الطبيعة" (الفيزياء) وليس دراسة "ما وراء الطبيعة" من ظواهر خارقة. تُقارن مقدمة كتاب الأستاذ يوسف كرم لمؤلفه "الطبيعة وما بعد الطبيعة" دار المعارف سنة ١٩٥٩، ومقالنا الذي بعنوان "الصدّاقة" في عدد العشرين من سبتمبر من مجلة "أكتوبر" القاهرية. أ.ع.ب.

الوجود، حتى إن كانت اللغة عاجزة عن وصف هذا الانفتاح على الوجود؛ بما أن الوجود دائما "مُتَرَبِّطٌ" بالكائن *puisque'il [l'être] est toujours arrimé à l'étant*. وهذا الانفتاح على الوجود هو في عرف الأكويينى، الصدى الخافت والضعيف لدعوة للإله؛ لأن الأكويينى فيما أقامه من علم للإنسان، يُقرُّ بهذا الذى يجعل من الإنسان كائنًا مرصودًا للعالم، وهو التناهى *La finitude* - ويُشدّد عليه - فإنه يؤكد أن الإنسان لن يكون أبدا مؤسس العالم، ولا مؤسس وجوده. وعليه فإن وجود الإنسان ينطوى على مفارقةٍ يستحيل تجاوزها: فى مضى الإنسان من الذات إلى الذات، يتسبب فى نشوء عالمٍ هو دائما ثمة سلفا وفى نفس الوقت *l'homme fait surgir un monde qui est toujours déjà là et à la fois*... هو يمر بتجربة تجاوز العالم، ويستشعر ضرورة الوساطات للتحقق الكامل لوجوده الإنسانى، لهذا السبب فإن تنهى الإنسان هذا، هو أساسٌ لانفتاح لا متناهٍ... تنهى الإنسان ينشئ طاقة من شأنها انفتاح وجود الإنسان على كلية الوجود. منذئذ يكون الموقف الوجودى للإنسان كأنه مُدرَجٌ فيما هو ميتافيزيقى؛ وتظهر صلة الإنسان هذه بما هو ميتافيزيقى، باعتبارها الأساس للوجود الإنسانى كله. وبسبب هذا "الإدراج" الميتافيزيقى، لا يكون وجود الإنسان أبدا متاحا لذاته مباشرة؛ وتصير وساطة ما هو سياسى ضرورية - وإن لم تكن كافية - لتحقيق إنسانية الإنسان. وفى حين أن اللغة تخفق فى الحديث عن الوجود وعن الإله - لأن من العسير الحديث كما يجب عن الأصل - فإن باستطاعتها التعبير عن التزام الإنسان بالعالم. وثمة مهمة الباحث، وبأكثر بُعد - فى عرف الأكويينى - مهمة الفيلسوف. ذلك أن أرفع تعبير عن التزام الإنسان هذا بالعالم، يتحقق فى الالتزام نحو الغير؛ وعليه فإن علم الإنسان لدى الأكويينى، هو بالطبيعة علم إنسانى سياسى.

فى دراستى هذه، قد يوجّه إلى اللوم على تمييزى ذلك الجانب السياسى من فكر الأكويينى، بدلا من عرض مذهبه فى الأخلاق أو فى علم النفس أو حتى فى

اللاهوت. لكن أليست هذه جوانب تمت دراستها - وبتوثيق - في حين أن الفكر السياسي قد حظى بما هو أقل كثيرًا؟ لكننا سلف الإقرار بأن الأكويني لم يحكم فكرًا سياسيًا أصيلاً، وأنه شارك - دون كثير من التحفظ - أبناء عصره أفكارهم السياسية. من المعروف جيدًا أنه كتب بضعة نصوص في ذلك الموضوع، لكنها عُدَّت هامشية؛ ولم يكلف أحد نفسه عناء دراستها، وعليه فإنني أود أن أظهر أن للبعد السياسي للوجود الإنساني حضورًا تامًا في فكر الأكويني، بل وفي النصوص الأقل "سياسية" من غيرها. الأكويني يحكم فكرًا سياسيًا أصيلاً، لا يستعصى على المقارنة بمذاهب الفكر السياسي الكبرى اللاحقة. إسهام القديس توما في علم السياسة، هو تطبيق عملي لعلم الإنسان لديه، وبه يرتبط نفس "الاقتضاء الأخلاقي" *exigence éthique*. إنما في الالتزام نحو الغير - الذي يجعل منه الأكويني موضوعًا في سياق المُرَاد الطبيعي للجماعة السياسية - يتحقق الاقتضاء الأخلاقي للعدالة الفردية والجماعية. وبالمثل فإن في هذا الالتزام ما يتم - في الواقع - من ازدهار تلك الإرادة، التي تحقق للإنسان الخير والسعادة.

على هذا النحو يمكن الكشف عما في فكر الأكويني من وحدة. ليس مدار حديثي - في هذا المقام - عما لثراث الأكويني من سمة "المنهجية"، بل عن ذلك الاقتضاء الذي يَنبَدَى باعتباره أساسيًا في فكر الأكويني؛ كاشفًا عما في ذلك الفكر من قوة حياة، كان أول تجلٍ لقوة الحياة هذه، في وفاء الأكويني لتجربته التي عاشها في انتمائه إلى كل من العقيدة المسيحية والتقاليد الفكرية الأرسطية، ثم راحت نفس قوة الحياة تتبدى في الجهد الذي بذله صاحبها من فكر حرٍّ وأصيل، في الموقف الفريد وغير المسبوق الذي كان موقفه... موقف مسيحية القرون الوسطى في القرن الثالث عشر. في ذلك الفكر الأصيل، يُستساغ التدليل على الظلال؛ ولكن مرارًا تنسى الأضواء! وسيكون من دواعي سروري أن تدفع القراءة التي أقترحها

فى هذا المقام للنصوص الأكوبنة، إلى الإقرار بفكر الأكوبنى كفر مفتوح على ما هو بعد منتظر أن ىجرى التفكير فى... كفر مفتوح على ما لا ىجرى التفكير فى، والذى لىس التفكير فى مستحيلًا، بل واجب علينا!

عندئذ ستكون هذه الدراسة لفكر الأكوبنى قد بلغت هدفها، بمعاونتنا على التخلص مما لدينا من "اسكولائيات"^(١) وحلول جاهزة عفا عليها الزمن، وبإطلاقها سراح مستقبل؛ علينا أن نجعله موضوع فكرنا.

أخيرًا أود أن أبرر المنهج المستخدم فى هذه الدراسة، وهو منهج يخاطر ببيلة معتادى الدراسات التاريخية من القراء. ما أقترح أن آله على نفسى، هو دراسة البعد السياسى لعلم الإنسان لدى توما الأكوبنى. مثل هذا المشروع قد يبدو عاديًا ويسير التحقيق نسبيًا: يكفى جميع من تراث الأكوبنى للنصوص الرئيسية التى موضوعها السياسة، ومجاببتها ببعضها البعض واستكمالها ببعضها البعض، أو الاستعانة ببعضها فى توضيح البعض الآخر. وما أن يتم هذا، فعندئذ يمكن أن

(١) تطلق على فلسفة العصور الوسطى صفة "الاسكولائية" *scolastique*، التى اصطلح على ترجمتها إلى العربية بلفظ "المدرسية". والأصل فى هذا الوصف هو أن النظريات المتداولة فى أوروبا القرون الوسطى (وبالتحديد منذ بداية القرن الثامن وحتى نهاية القرن السادس عشر)، لم تخرج عن الفلسفة التى كانت تلقن فى "مدارس" التعليم العالى. وكانت أولها مدرسة القصر، التى تمتعت بكثير من رعاية شارلمان (٧٤٢ - ٨١٤)، وقد ولى الملك سنة ٧٦٨، وعرش الإمبراطورية الرومانية المقدسة سنة ٨٠٠ وحتى نهاية حياته). هذا وإن سجل التاريخ أن المدارس الديرية والأسقفية كانت أهم أثرًا وأوسع نفوذًا. يُنظر *European Civilization*. أكسفورد، نشر *Oxford University Press* (Edward Eyre محررًا) سنة ١٩٣٦. لكن كذلك تستعار هذه الصفة لنعى كل ما يتصف بما نسب إلى فكر ذلك الزمن من انغلاق. أ.ع.ب.

تُنْتَظَم تلك النصوص على نحوٍ منهجي؛ لكي يتم عرض ما يُختار له عنوان "فلسفة الأكويّنى السّياسيّة". هذا المنهج الذى يبدو أيسر المناهج، له بالمثل مزية الحياد الصّارم الخالص من كل تحيز. منذ أقدم العصور، ظل هذا المنهج ملزماً، وهذا بفضل القول المأثور للغاية: "الأكويّنى مفسّر نفسه" *Thomas iterpres sui* [باللاتينية]. هو منهجٌ يبدو جذاباً، لأن الظاهر منه أنه يُحاوِل إعادة تكوينٍ - بأدق ما يمكن - لفكرٍ بالغ البعد عن فكرنا، وهذا بانضباطٍ يبدو علمياً بالتّمام والكمال. على الرّغم من ذلك فإنّه يبدو لى أن هذا المنهج ينتمى إلى نوعٍ من التّحيز، ذلك التّحيز الجائر أن يُنسب إلى نزعةٍ كنّك التّى يقال عنها إنها "طبيعية"، أو إلى أخرى يقال عنها إنها "وضعية"؛ وعليه يبدو لى هذا المنهج مَقْضِيّاً عليه بالعقم أو بالانخداع! وبودّى أن أوضح هذا بدقّة، ممّا سيّتيح لى اقتراح منهجٍ أكثر شمولاً.

هذا المنهج الموضوعى الذى ذكرته توّاً، ينطلق من مقصدٍ حسن؛ فالهدف منه هو حفظ تاريخ الفلسفة من نوعٍ من الذاتية التّى بتأثيرها لا يعود مفسّرُ أى من المذاهب، يُلاقى فيما يفسره سوى ما وضعه هو نفسه فيه أوّلاً؛ وإن عن غير وعى. من ثمّ فإن بعض الفلاسفة لم يعرضوا لمؤلّفين بعينهم، إلا بهدف إيضاح فكرهم الفلسفى هم أنفسهم. بل يجب بعدُ أن نضيف أن هذه الذاتية - التّى يمكن وصفها بالسّذاجة - ليست قصراً على تاريخ الفلسفة، وأن بعض المتخصصين فى التاريخ العام يقدمون بدورهم نماذج لها. من ثمّ سنجد البعض ممن يُدينون - بنوعٍ من رد الفعل - مساوئ تلك التفسيرات الذاتية والمُفتَقدة للمبررات السليمة، مطالبين بالخضوع غير المشروط للوثائق، أو جاعلين نصب أعينهم - كمثل أعلى - نوعاً من الاستنساخ "الفوتوغرافى" للأحداث، لكن هذا الرّفض للذاتية، إن كان مشروعاً وضرورياً فإنّه - بحكم هذا - لا يبرر الموقف المضاد الذى لموضوعيةٍ متطرّفة. ما إدانة التفسير [الذاتى] بالمبرّرة سلفاً لأى موضوعيةٍ يمكن أن تكون!

واقع الأمر هو أن ما يركز عليه المنهج الموضوعي - ضمناً على الأقل - هو الاقتناع بأن فكر هذا المؤلف أو ذاك، متضمنٌ بأكمله فيما يُعبّر به عن ذلك الفكر من أقوال، أو مُودّع في النصوص كمثلاً شيء في خزانة! هو اقتناعٌ بأن هناك تماثلاً بين الدال والمدلول، ولكي يكتب النجاح لهذا المنهج الموضوعي، ينبغي على الأقوال والنصوص التي للمؤلف موضع الدراسة - بل وعلى أعماله الكاملة - أن تحمل في ذاتها كل معناها... ينبغي على المعنى أن يصير شيئاً من الأشياء! أو على العكس - بما أنه على هذا النحو يكون التصدي لفكر أي مؤلف - أن يصير الأشياء (النصوص في حالتنا هذه) هي نفسها معنى! ينبغي أن تتسم النصوص بالشفافية من جهة إلى أخرى. عندئذٍ وليس قبل ذلك، سيكون من اليسير التعامل مع اللغة وفق قواعدٍ منهجية موضوعية، وإعادة تكوين المعنى في كليته كما يعاد تكوين القطع في ألعاب التسلية. هذه "الوضعية" التي تعتمد على الأقوال بمثابة على أشياء يمكن التحكم فيها، تنتمي إلى مفهوم تغلب عليه أو هام السحر! أبداً لا تملك الأقوال في ذاتها وبذاتها هذه القيمة الواضحة الدقيقة، والفكر لا يتخذ موضعه في كلمات اللغة كمثلاً راسب في قاع مخبار! ليس الفكر - المسطور أو المنطوق - حمال مقاصد إلا في فعل الفهم الذي يقوم به ذلك الذي يتلقاه، أي في كيفية تعامل الذات - التي تقرأ أو تسمع - مع الأقوال التي عبّر بها ذلك الفكر. المعجم نفسه ليس تامّ الموضوعية! ما من معنى للكلمات التي يضع المعجم تعريفاً لها، إلا في صلتها بطائفة المواضيع المُعبّرة.

عليه فإن دراسة فكر مؤلف أو آخر، هي أولاً إحالة الدارس نفسه إلى نفسه دارساً نصوص ذلك المؤلف... هي إحالة إلى الذات القارئة لتلك النصوص. وعندما تألو هذه الذات على نفسها جهداً في التأويل منضبطاً، لملاقاة فكر المؤلف موضع الدراسة - على نحو ما سنفعل نحن في هذا المقام لملاقاة فكر الأكوييني -

فعندئذٍ ستكون هذه الذات مُحَالَةً بدورها إلى ذات أخرى؛ هي تلك التي تُعَبَّرُ بالكلمات وتكتب النصوص. كل فكر يفترض سلفاً نوعاً من "كوجيتو" [مقولة ديكارت التي نصها: "أنا أفكر، إذن فأنا موجود.">^(١)]. وليس للعمل المؤلف من معنى، إلا بما فيه وله من حضور ذلك الذي كَتَبَهُ. وعليه فليس للعمل المؤلف أبداً ذلك التبيين المباشر والمُسَطَّح للأمور، ولا هو كذلك يشكل عالماً مثاليًا؛ ثابتاً وخالداً.

إن كان كل هذا صحيحاً، فعندئذٍ يبدو تماماً أن الإفلات من الذاتية - التي يدينها المنهج الموضوعي - مستحيلٌ إلا بجعل الذاتية أحد الحقوق! وهذا الحق في الذاتية هو الذي تَجْدُرُ مطالبتنا به بين يدي هذه الدراسة، شارحين معناه وحدوده، وعواقبه على الفيلسوف الذي يحاول أن يفكر في إطار تاريخ الفلسفة.

(١) من الواضح أن المؤلف - إيف كاتان - يقصد بعبارته الواردة في المتن (والتي نصها أن "كل فكر يفترض سلفاً نوعاً من كوجيتو") أن كل فكر يحيل حتماً إلى "الأنا" أو "الذات". وهو بهذا يُبَرِّرُ مجافاته للمنهج الموضوعي، باعتبار أن الفكر الموضوعي الخالص مستحيل الوجود؛ فلا يمكن أن يصلح المنهج الموضوعي إلا إن وُجِدَ الفكر الموضوعي (المستحيل - في رأيه على ما يبدو - وجوده أصلاً!!). والقاعدة الكامنة خلف محاجاته هذه، هي تلك المعروفة في المنطق بـ "مبدأ المعجم" *Dictionary principle* والتي نصها في الإنجليزية: *both or neither must be correct* وفي العربية: "القضيتان تصدقان معاً أو تكذبان معاً". ومن ثَمَ فنظرياً لا يَنْفِي هذا إمكان استخدام منهج موضوعي خالص، متى وُجِدَ فكرٌ موضوعي خالص. يُنظر لـ *Bertrand Russell* الفصل الذي كتبه بعنوان *On the importance of logical form* في *International Encyclopedia of Unified Science* تحرير *Otto Neurath* و *Rudolf Carnap* و *Charles Morris*. شيكاغو بولاية إلينوى الأمريكية (نشر *University of Chicago Press*). المجلد الأول، ص ٣٩ وما يليها. أ.ع.ب.

إن قولنا إن الكوجيتو يظل حاضراً في عمل الفيلسوف - وإنه يعطى ذلك العمل معناه - هو الإقرار سلفاً بأن ما يمكن أن يكون لنا من فهم - لأى فيلسوف - يظل حدسياً وعلى الدوام منقوصاً. إن فكر مؤلف ما، ليس ماثلاً في النص وكأنه مطوّق به. والأمل فى بلوغه مباشرة - بلقيانه فى النص جاهزاً - ليس إلا وهماً يستحيل تحقيقه. بأكثر من هذا بكثير، يكون هذا الفكر تطويعاً لكلمات النص وعباراته. إنه ما هو متاح ويكاد يرى من وجهة نظر بعينها. غير أن وجهة النظر هذه، هى بالتحديد قاصرة على المؤلف؛ ولست أنا - كمفسرٍ - متأكداً من اكتشافى إياها بالضبط. إن ما للمؤلف من كوجيتو، هو بالفعل داخل زمانه وليس خارجه، وما هو بمُجاوزٍ للذات *transsubjectif*. إنما هو على العكس تاريخيٌّ ومرتبٌ بموقفٍ مكاني وزماني، أى نفسى واجتماعى وسياسى واقتصادى. إصرارنا هذا على خصوصيته، من شأنه أن يبدو للوهلة الأولى أننا نجعل من المستحيل كل فهم قائم على التداخل الذاتى المتبادل *toute compréhension intersubjective*. ومن وجهة النظر هذه لا تكون مشكلة الفهم فى تاريخ الفلسفة إلا حالة خاصة من مشكلة أعم هى مشكلة التداخل الذاتى المتبادل، متى تحقق اليأس من شفافية الكوجيتو وجرى "حشو" الوعي بموقفٍ تاريخي محدودٍ بالملابسات المادية؛ بما فيها البدنية. ليس الولوج إلى الآخر بلا غوامض، إلا إن طرح الآخر كشيء وجعل موضع التفكير باعتباره شيئاً... إلا إن لم يكن آخر، أى تجاوزاً متفرداً.

على أن هذه المشكلة لا تبدو لى مستحيلة الحل، بشرطٍ واحد هو الإقرار بحرية الآخر، فى الإمكان الاعتداد بعمل المؤلف كشيء... شىء يمكن أن يتداول من يدٍ ليد... من فكرٍ لفكر. لكن هذا العمل لن يجد معناه الحقيقى إلا إن أمكننا أن نتمثل ذلك الفكر الذى لمؤلف؛ ونفكر وفقاً لفكر ذلك المؤلف... إن التقينا بوجهة نظره فى العالم... إن جعلنا ما يقول به من كوجيتو، هو ما نقول به نحن من كوجيتو.

هذا نفسه يبدو مستحيلًا، بما أن ذلك الكوجيتو - الذى للمؤلف - يتخذ موضعًا، وأن الموضع الذى يشغله هو بالتحديد ذلك المحذور علينا إلى الأبد. بالفعل فإلى الأبد لن يقع لقاءً بذلك الفكر. لكن على نحوٍ فيه مفارقة، فإن ما فصلنا عن ذلك الفكر هو كذلك ما يتيح اللحاق به! إن لم يوجد بالفعل تواصلٌ بين ذلك الفكر وبينى - لأن لكلِّ منا موضعه - فإن هذا الوضع على الرغم مما يقرب بيننا، فإن موقعه فى نفس العالم الذى نوجد نحن الاثنين فيه. إذن فإن ما هو موضوعُ كعملٍ (مؤلف)، يمكن أن يفتح لنا؛ إن بذلنا جهدًا لملاقاة عالمه. هذا معناه أن الولوج إلى فكرٍ ما، لا يمكن أن يكون إلا تاريخيًا، مع التسليم بتقبُّلٍ - لا تحفُّظ فيه - للذاتية المتخذة موضعًا.

على الرغم من ذلك ينبغي المزيد من التدقيق: هذا المؤلف أو ذاك، يفكر انطلاقًا من عالمه ودون أن يتحرر منه فى أى وقتٍ من الأوقات، فإن المُعطيات الثقافية ماثلةٌ فى عمل المؤلف، وتجعله يتخذ موضعه من حينها فصاعدًا. لكن هذا التبنُّى فى الفكر للمعطيات الثقافية، يظل تبنُّيًا حرًّا. تقرير المعطيات للفكر، لا يكون بنوعٍ من السببية الآلية. إنما بالتحديد تكون خاصيةُ الفيلسوف إحكامَ مشروعٍ عن عالمه، وإكسابَ مشروعه تماسكًا لا يوجد فى الأشياء، أو بعبارةٍ أخرى استحداثَ تنويعاتٍ على اللحن الذى فرض عليه، لذا ففى تاريخ الفلسفة، يكون النقد التاريخي ضروريًا وغير كافٍ فى آنٍ معًا! ضرورىٌ هو، لأنه وحده الذى يتيح ذلك الذى - من بين المعطيات - كان نقطة انطلاق فكر الفيلسوف، وغير كافٍ لأن مذهب الفيلسوف شيءٌ آخر غير ذلك المُعطى نفسه... لأن مذهب الفيلسوف لا يُختزل - على نحوٍ خالصٍ ومُجرَّد - إلى الموقف الذى من داخله يفكر هذا الفيلسوف. إذن فإن ما للفيلسوف من كوجيتو، ليس متاحًا إلا بقدر ما هو تنويعاتٌ على المُعطى. بمثل ما أفهم أنا الآخر بفعلٍ قياسيٍ ما يقوم به من مباحدة بين معانى

الكلمات، وفقاً لما يفرضه التأصيل اللغوي والمعنى الذى يعطيه هو لها، بنوع من إعادة خلق اللغة.. أقول بمثل ما أفهم الآخر بفعل هذا، فكذلك يكون فكر الفيلسوف متاحاً لى من حيث إدراكى للمسافة الفاصلة بين العالم الموضوعى الذى يعبر فيه هذا الفيلسوف عن فكره، وما فى مشروعه - الذى يحيلنى إليه العمل المسطور - من عالمٍ مختلف. ليس الأمر إذن متعلقاً بتجميع أقوال الفيلسوف ونصوصه، بل بإمكان ملاقات الكوجيتو الذى أمدّ هو به تلك الأقوال والنصوص؛ ذلك الكوجيتو المرتبط بالعالم والمنفصم عنه، فى آنٍ معاً.

مع كل هذا فإنه يبدو لى أننا لم نقم بسوى تغيير وجهة المشكلة! إن لم يكن لنا أن نكتشف - فى النصوص - معنى مخبوءاً بل المعنى الناتج عن شحنٍ يستبين من نوعٍ من انبثاق اللغة، فكيف عندئذٍ يمكن التعبير عن هذا الشحن... كيف يمكن تجسيده فى لغةٍ هى لغتنا نحن؟ كيف التيقن من موضوعية خطابنا، إن لم تكن هذه الموضوعية كاملة... إن لم يكن الفكر شيئاً [بالمعنى الذى ذكرت به هذه الكلمة أعلاه، أى الشئ الممكن تداوله من يدٍ ليد]؟

أود أن أدلّ بإيجاز على الاتجاه الذى اتخذته فى هذه الدراسة: لتونا قد تقبلنا ذاتية المؤلف، مؤكدين أن هذا التقبل وحده هو الذى يمكن أن يتيح لنا الولوج إلى فكره. كذلك ينبغى إيجاد ذاتية لتفسيرنا نحن، إن أردنا حل مشكلة التعبير التى شددت عليها توما. لأن فكر المؤلف ليس شيئاً، بل نوع من الشحن الداخلى للغة التى يستخدمها... بل مشروع للحرية؛ فإن الأمر يتعلق بملاقات إمكانات ذلك الفكر فى أصله، بكل ما فى تلك الإمكانات من ثراءٍ وتشعب. وعليه فليس من المجدى أن يعاد تكوين مجموعة مصطلحات يفترض أنها مشحونة بممكنات باقية على الدهر! على فى موقفى - كفيلسوفٍ يفكر اليوم - أن ألقى فى فكرٍ منتمٍ إلى الماضى، ما

يُقرّر القيمة الفلسفية لذلك الفكر. وأعني بهذا - الذى يقرر القيمة - الاتّساع الذى يتيح لى ذلك الفكر الأخذ به فى عالمى أنا، ومدى ما فى ذلك الفكر من تماسك - يساعد على هذا - وحرية يمنحها إياى، فى موقفى أنا. من شأن انتماء ذلك الفكر إلى التاريخ بلا رجعة، أن يستحيل أن تكون لى به صلات، إلا العسير والمزعزع منها! لكن هذا يتيح لى بالمثل إدراك كيفية استطاعى أنا - منطلقًا من تفكيرى الفلسفى - تبنى ذلك الماضى للفكر، فى فعلٍ له حرية مُحدّدة الموضع. ولا أظن الوفاء هنا وفاءً قوليًا ونصّيًا! الوفاء يقتضى أولاً بعض الاجتراء، بما أننا نحن أنفسنا مطالبون بأن ننزل ساحة السجال! إن فهم أى مؤلّف، هو دائمًا تجاوزه على نحوٍ ما. بإحلالنا أنفسنا محل المؤلّف، نحاول نحن - فى هذا الحاضر للفكر الذى ما أمكن للمؤلّف أن يعرفه، أو حتى أن يخطر بباله - تطبيق تفكيرنا نحن. وإذا نقوم بهذا، نقتلع المؤلّف من ماضيه الذى انقضى، لنجعله يفكر اليوم؛ مانحين فكره - من جديد - مستقبلًا كان مفتقدًا إياه. بهذا الاجتراء على الدراسة التاريخية لمذهبٍ فلسفى من مذاهب الماضى، لا أقر لفكر المؤلّف بسلطةٍ سوى من حيث "يُحوّلنى (هذا الفكر) سلطةً" التفكير اليوم بنفسى.

أنا أصر على توضيح هذا الإقرار الذى يُعرّف تعريفًا دقيقًا بروح بحثى. الفيلسوف لا يشتغل بالتاريخ عن همّ بالتبحّر أو بالتدقيق فى إعادة تشكيل ماضى الفكر، إنما ينطلق الفيلسوف فى مغامرته داخل ذلك التاريخ للفكر، لأن فى عرفه أنه فكرٌ فلسفى. هذا يعنى أنه يُقرّ لذلك الذى مضى من فكر، بسلطة معينة على بحثه... يُقرّ له بسيادةٍ حاليّةٍ على هذا البحث. لكن الإقرار بهذه السيادة - إن كانت لأفلاطون أو للأكويني أو لإيمانويل كانت أو لأى فيلسوفٍ كان - ليس الخضوع لسلطةٍ معترفٍ بها بحكم تقاليدٍ مُستتبّة. مرجع سلطة أولئك الفلاسفة، هو إلى ما حققوه - فى جهودهم للتفكير تجاه الحقيقة - من "حضور" و"تمودج" و"قرار"

و"ضمان" (تلك هي المعاني المتعددة للكلمة اللاتينية *auctoritas*). وإذا أخذ أنا نفسي موقعاً في سياق هذا الجهد... إذ أخذ موقعاً في هذا العُرف من التفكير، أكون عندئذٍ قادراً على أن أصير بدوري "مؤلفاً"^(١)، إذ أخوض في طاقةٍ للإبداع وللـ"تنامي" (هذا هو معنى الكلمة اللاتينية *augere*). وعندئذٍ فإن السيادة التي أقرُّ بها لفكر المؤلف الذي أدرسه، هي ما يتيح لي أن أصير فيلسوفاً؛ ذا تفكيرٍ جديدٍ وأصيل. السيادة لا تقيم حدوداً! إنها تسمح لما لم يكن فيَّ أنا إلا ممكناً، أن يكون حقيقياً... إنها تفتح مستقبلاً للتفكير، على أنا أن أحققه.

في هذا المقام فإن لحالة توما الأكويني دلالة خاصة، بما أن هذا هو بالضبط ما يقوم به الأكويني إزاء فلسفة أرسطو. في إحالة القديس توما إلى ذلك الذي كان يدعوه "الفيلسوف" [أرسطو] وإلى غيره من الأقطاب الذين كان يُقدَّر قيمة كلٍّ منهم أينما ذكره، كان يعترف بمجالٍ للتفكير بحرية - وعلى نحوٍ جديد - من أجل ابتكار معارف جديدة وممارسات جديدة. كان الأكويني يعترف بمجالٍ إن كان سابقاً عليه هو، فسيكون إذن لاحقاً كذلك! من ثم فإن دراسة القديس توما لأرسطو لم تكن بالمؤدية إلى تكرارٍ أو إلى خضوعٍ أعمى، بل كانت فرصة سانحةً للتفكير فيما هو متجاوز... فرصةً للتفكير فيما لم يجز بعد التفكير فيه، ودعوة إلى هذا التفكير.

هذه الملاحظات - الوجيزة بأكثر مما يجب - تتيح التحديد الدقيق لما تنطوي عليه هذه الدراسة من طموح، ولأبعادها. ليس الأمر متعلقاً بدراسة متبصرة لما كتبه الأكويني - وأرسطو الذي استند هو إليه - من نصوص... دراسة تمثِّل نوعاً من إعادة التكوين "الموضوعي" للمذهب الأكويني، ولا هو بعد متعلق بـ"غدو"

(١) كلمة "مؤلف" في هذا السياق تتخذ معنى خاصاً، إذ تعني المؤلف الجدير بأن يُدرس، شأن أولئك الذين يُدرسون لما حققوه من جهد فكري. أ.ع.ب.

المرء توماويًا". بما يفوق هذا تواضعًا، يتعلق الأمر بالإقرار بمجالٍ للتفكير كان ذلك الذى للأكويني، وبمحاولة ولوج ذلك المجال - بقدر ما يمكن - بانضباطٍ وخشوع. وثمة توجد فرصةٌ لنا - عبر هذه النظرة المُقترضة [من القديس توما] - لتجديد تفكيرنا الشخصى، أو على الأقل لإثراء هذا التفكير؛ متى انصبَّ على هذه المسألة التى تتخلَّل تاريخ الفلسفة بأجمعه.. مسألة الإنسان، وبمزيدٍ من الدقة، مسألة الإنسان العائش فى مجتمع: الإنسان "السياسى".

ملحوظات

(لكل من المؤلف والمترجم)

فيما يخص ما استخدمه في مؤلفي هذا من إشارات إلى نصوص الأكويني، فلعدم إتقال هوامش النص أقصر كلاً من الإشارات على ذكرٍ دقيقٍ - وعلى أكمل وجهٍ ممكنٍ - للواحد والآخر من تلك النصوص، دون ذكر طبعةٍ بعينها ورد فيها ذلك النص، تاركاً للقارئ حرية اختيار النشرة التي سيستطيع الرجوع إليه فيها. فبمثلاً أن المكتبة [الأوروبية] حافلةٌ بمراجع عن الأكويني ومؤلفاته بحيث يستحيل الإلمام بها جميعاً بين دفتي كتاب بهذا الحجم، فكذلك أن النشرات لأعماله متعددة؛ ومعظم هذه النشرات حديثة العهد، تصحبها ترجمات لا تكاد تخالف الأمانة. ولعل عذري في عدم تحديد أي منها، هو أنني لا أريد أن أفرض على قارئ عملي هذا تركيبات لغوية بعينها وردت في أي من الترجمات - المصاحبة لتلك النصوص - في نشرة أو أخرى. ذلك أنني في معظم الأحيان أترجم بنفسى النص اللاتيني الذي اقتطفته، بينما أجزتُ لنفسى تعديل ما رجعت إليه أحياناً من ترجمات لغيري؛ لكي تحتل المعنى الذي أبغى التأكيد عليه. وعند إيرادي بعض المقتطفات من النصوص فإننى أتبعها بنفس العبارات التي وردت بها في أصلها اللاتيني، أو أدرج تلك العبارات في الهامش [والعكس بالعكس أحياناً].

إ.ك.

[إيف كاتان]

§§ ونضيف من جانبنا إلى ملاحظات المؤلف، أن لدى مكتبة الآباء الدومينيكان بالقاهرة (التي تتخذ شعاراً لها، اسم العلامة الراحل الأب الدكتور جورج شحاتة قنواى) مجموعة قيمة من

أعمال القديس توما الأكويني؛ في نشرات علمية على أرفع مستوى. وفي إمكان القارئ الرجوع إلى فهرست المكتبة استباقاً لتردده عليها، على العنوان الإلكتروني التالي:

biblio@ideo-cairo.org

وكما ذكر المؤلف في ملحقٍ لمقدمته التي يستهل بها الكتاب، فإن عناوين مؤلفات القديس توما الأكويني - التي رجع إليها - والأمثلة التي ضربها على أسلوبه في اختصارها، هي على النحو التالي:

I. Scriptum super libros sententiarum

"تأليفٌ عن كتب الأحكام": في أربعة كتب، حرّرت في باريس بين سنتي ١٢٥٢ و ١٢٥٦.

وأسلوب المؤلف في اختصار الإشارة إلى هذا العمل، هو على النحو التالي:

In Sent I, dist. 35., q. 1, a. ad 3um

اختصاراً (على سبيل المثال) لـ: "تأليفٌ عن كتب الأحكام" (*In Sent*). الكتاب الأول (*I*). الفرع (وهو المصطلح التي نؤثره على "التمييز"، كمقابل للكلمة الفرنسية *Distinction* التي تختصر إلى *dist.*) الخامس والثلاثون. المسألة (*q* اختصاراً لـ *Question*). الأولى (*I*). البند الأول (*a* اختصاراً لـ *Article*). الرد على (*ad* [باللاتينية]) الاعتراض الثالث (*3um*).

II. Summa contra gentiles

"مجموعة الردود على الأمم"^(*): في أربعة كتب، حرّرت بين سنتي ١٢٥٩ و ١٢٦٤.

وأسلوب المؤلف في اختصار الإشارة إلى هذا العمل، هو على النحو التالي:

C.G. I, 7

اختصاراً (على سبيل المثال) لـ: "الرد على الأمم" (*C.G.*) اختصاراً لـ *Contra gentiles*). الكتاب الأول (*I*). الفصل السابع (*7*).

III. Summa theologiae

(*) أي الخارجين على المسيحية الأصولية. أ.ع.ب.

"المجموعة اللاهوتية": في ثلاثة أجزاء، ينقسم الثاني منها إلى قسمين.

وأسلوب المؤلف في اختصار الإشارة إلى هذا العمل، هو على النحو التالي:

S.T. 1a, q. a. 2, ad 2um

اختصاراً (على سبيل المثال) لـ: "المجموعة اللاهوتية" (*S.T.*) اختصاراً لـ *Summa theologiae*. الجزء الأول (*1a*). المسألة (*q*) الأولى (*1*). البند (*a*) الثاني (*2*). الرد على (*ad*) الاعتراض الثاني (*2um*).

أو *S.T. 1a2ae q? a? ad ?*

اختصاراً (على سبيل المثال كذلك) لـ: "المجموعة اللاهوتية". القسم الأول (*1a*) من الجزء الثاني (*2ae*). المسألة ؟ البند ؟ الرد على الاعتراض ؟

IV. Quaestiones disputate:

De veritate

De potentia

De anima

De malo

"المسائل المُتَنَازَعُ عليها":

"في الحقيقة": تسع وعشرون مسألة (حُرِّرت في باريس بين سنتي ١٢٥٦ و ١٢٥٩).

"في القوة": عشر مسائل (حُرِّرت في روما على مدى سنتي ١٢٦٥ و ١٢٦٦).

"في النفس": إحدى وعشرون مسألة (حُرِّرت في باريس بين شهري فبراير وإبريل سنة ١٢٦٩).

"في الشر": ست عشرة مسألة (حُرِّرت في روما على مدى سنتي ١٢٦٦ و ١٢٦٧).

وأسلوب المؤلف في اختصار الإشارة إلى هذا العمل، هو على النحو التالي:

Q.D. de anima, q. 1, a. 1

اختصاراً (على سبيل المثال) لـ: "المسائل المُتَنَازِع عليها" (Q.D). المسألة (q) الأولى (1). البند (a) الأول

V. *Quaestiones de quodlibet*

"مسائل المناظرات": اثنتا عشرة مسألة في سلسلتين، بين سنتي ١٢٥٦ و ١٢٥٩ وبين سنتي ١٢٦٩ و ١٢٧٢.

وأسلوب المؤلف في اختصار الإشارة إلى هذا العمل، هو على النحو التالي:

Quodl. I,

اختصاراً (على سبيل المثال) لـ: "مسائل المناظرات" (*Quaestiones de quodlibet*). السلسلة الأولى (1).

VI. *Sententia super*

Sententia super De Anima

super Metaphysicum

Sententia libri ethicorum

Sententia libri Politicorum

"أحكام على...": تعليقات على كتب أرسطو (أو تحليلات، بل و"شروح" لها). اختُصت بالرجوع إليها في هذه الدراسة:

"الأحكام على كتاب [أرسطو "في" النفس]": ثلاثة كتب (حُرِّرت في إيطاليا بين سنتي ١٢٦٧ و ١٢٦٩).

"الأحكام على كتاب [أرسطو: "الميتافيزيقا"]": اثنا عشر كتاباً (حُرِّرت في باريس - وربما في نابولي؟ - بين سنتي ١٢٦٩ و ١٢٧٢).

تحليل كتاب [أرسطو "الأخلاق [إلى نيقوماخوس]": عشرة كتب (حُرِّرت في باريس سنة ١٢٧١).

تحليل كتاب [أرسطو " السياسة]: توقف العمل عند القسم السادس من الكتاب الثالث [من عمل أرسطو، البالغ ثمانية كتب. ومصطلح "الكتاب" في هذا المقام، كان يعنى "اللفافة (من الورق)"، أى ما يقارب حجم مانشير إليه فى عصرنا بلفظ "الفصل"] (وكان التحرير فى باريس - وإن لم يكن هذا البيان لموقع العمل مؤكداً - بين سنتى ١٢٦٩ و١٢٧٢).

وأسلوب المؤلف فى اختصار الإشارة إلى هذا العمل، هو على النحو التالى:

In de Anima,

In Metaph.,

In de Ethic.,

In de Polit.,

اختصاراً - على التوالى - لشروح القديس توما على كتاب أرسطو فى النفس، فلشروحه على كتاب أرسطو فى الميتافيزيقا، فلشروحه على كتاب أرسطو فى الأخلاق، فلشروحه على كتاب أرسطو فى السياسة.

وبكل من هذه الاختصارات، تُلحق إشارة إلى الموضع المرجوع إليه. من قبيل:

I, 1

اختصاراً (على سبيل المثال) لـ: الكتاب الأول (*I*). الدرس الأول (١).

VII. De Regimine principum ad regem Cypri

aut ()*

De Regno ad regem Cypri

"فى النظام الأساسى [مُهدى] إلى الملك القبرصى".

أو

"فى الحُكم [مُهدى] إلى الملك القبرصى".

(*) "أو" باللاتينية.

هو الوحيد الذي يُرجع إليه في هذه الدراسة من بين كُتَيَّات القديس توما الأكويني.

هذه الأطروحة القصيرة التي وضعها الأكويني على الأرجح نحو سنة ١٢٦٦، لم تكتمل. يُرجَّح أن ما يتوالى بدءًا من الفصل الخامس من الكتاب الثاني، هو بقلم "بطلميوس اللوقي" *Ptolémée de Lucques* تلميذ القديس توما الذي عرف عنه إكباره لأستاذه.

وأسلوب المؤلف في اختصار الإشارة إلى هذا العمل، هو على النحو التالي:

De reg. princip., I, 1.

اختصارًا (على سبيل المثال) لـ: "في النظام الأساسي، إلى الملك القبرصي" (*De Regimine principum ad regem Cypri*)، أو لـ "في الحكم، إلى الملك القبرصي" (*De Regno ad regem Cypri*). الكتاب الأول (I). الفصل الأول (I).

وختامًا لا يسعنا بما فيه الكفاية شكر الباحث جان روك لوتلييه *Jean-Roch Letellier* على ما أسعفنا به من عونٍ مصدره علمُه الغزير، كدأبه على الدوام. وبفضل ما قام به من إسهام، استكملت الترجمة ما هو مستوجبٌ من حرصٍ على رفعة المستوى العلمي.

أ.ع.ب.

الفصل الأول

معرفة الإنسان

عندما يطرح الأكويينى مسألة إنسانية الإنسان - أو لنقل ماهية الإنسان، لننظر فى إطار التقاليد الأساسية للمصطلح - فإنه يقوم بهذا وفقاً للعرف الفلسفى الذى فى سياقه يتم تعريف الإنسان بأنه حيوانٌ عاقل. هذا يعنى أن مسألة الإنسان، هى لدى القديس توما مسألة الصلة بين العقل و"الإدراك"^(١). ومفهوم الأكويينى لهذه الصلة، يشكّل كامل الصورة التى أنشأها لعلم الإنسان، كما أن تفكير الأكويينى المُنصَّبُ على ما بين الإدراك والمعرفة من صلات، يُمثّل جانباً من تفكيرٍ أعمّ فى معرفة الإنسان.. تفكيرٍ فى شروط هذه المعرفة، وتفكيرٍ فى المعرفة من حيث

(١) نقابل [فى متنا الفرنسى] الكلمة اللاتينية *Sentatio* التى تشير إلى تلك الفاعلية للمعرفة التى نسميها اليوم [فى اللغة الفرنسية] "الإدراك" *Perception*، بكلمة *Sensibilité*. وفى دراستنا هذه سنستخدم الكلمة الفرنسية التى أثرناها، للدلالة على ذلك النوع من المعرفة "المدرّكة" *Connaissance "sensible"* على النقيض من المعرفة "الذهنية" *Connaissance intellectuelle* أو "المفهومية" *conceptuelle* [ونحن من جانبنا قد أثرنا ترجمة كلمة *Sensibilité* الفرنسية بـ "الإدراك" - على نحو ما يُجيز القاموس الفرنسى العربى، "المنهل" للأستاذين الدكتور جبور عبد النور والدكتور سهيل إدريس (الطبعة السادسة. بيروت سنة ١٩٨٠) ص ٩٤٩ - على ترجمتها بـ "الحساسية"، تلك الكلمة التى تستدعى فى الذهن مقابلات فرنسية أخرى منها *Allergie* و *Fragilité*، وكذلك مُراعاة لمقصد المؤلف؛ على نحو ما أبان أعلاه. أ.ع.ب.].

كيفية إمكان تحصيل الإنسان إياها. لذا يبيت من الضروري التذكيرُ في بضع كلمات، بهذه الإشكالية الكلية.. إشكالية معرفة الإنسان.

أولاً: مسألة الإنسان

عندما يُصادف الأكويني مسألة الإنسان.. مسألة معرفة الإنسان، فالظاهر أنه يحولها إلى مسألة أخرى: ماهي النفس؟ *Quid sit anima?* [باللاتينية]. ومن ثم ففي "المجموعة اللاهوتية"، نجده يكتب قائلاً إن "على عالم اللاهوت أن يعتد بطبيعة الإنسان، بناءً على النفس لا على البدن (...) من ثم ففي المقام الأول سيكون مدار بحثنا عما له صلةً بماهية النفس، وثانياً عما يختص بقواها، وثالثاً عما له شأنٌ بسير عملها".^(١) هذا النص يتعرض لذكر عالم اللاهوت لا الفيلسوف، ولكن هذا التعبير ليس مُقَيِّداً. في هذا المقام لا يناقض الأكويني مسيرة الفيلسوف بتلك التي لعالم اللاهوت، بل على العكس يعتقد - مستنداً إلى أرسطو - أن الفيلسوف يقوم بنفس ما يقوم به عالم اللاهوت من اختزال، وهو اختزال إحدى المسألتين إلى الأخرى: اختزال مسألة الإنسان إلى مسألة النفس^(٢). في عُرْف الأكويني أن هذا الاختزال يسم كل تفكير يعرض للإنسان. في هذا لا يختلف علم اللاهوت عن الفلسفة في شيء، لكنهما معاً يناقضان ما قد نسميه اليوم المناهج "الموضوعية" و"العلمية" بشأن الإنسان، تلك المناهج التي كانت تمثلها - في عصر الأكويني -

(١) "المجموعة اللاهوتية": مستهل الجزء الأول *S.T. 1a, Prologue*.

(٢) يُنظر الدرس الأول من شروح القديس توما على "الرسالة في النفس" لأرسطو *Première*

leçon du commentaire de saint Thomas sur le Traité de l'âme d'Aristote

رسائل أرسطو في علم الأحياء (البيولوجيا)^(١). في عُرِف الأكويني أن التساؤل الفكري عن الإنسان من قِبَل عالم اللاهوت ومن قِبَل الفيلسوف، هو التساؤل الفكري عن النفس.

على هذا فإن من المهمّ فهم هذا الاختزال لمسألة النفس. في الظاهر يبدو أن ما يقوم به الأكويني، لا يزيد على تَبْنِي وجهة نظر القديس أوغسطين لا غير! أعني وجهة النظر تلك التي تُعرّف الإنسان بالنفس، والتي ستتبنّاها - في زمن لاحقٍ لزمن الأكويني - بعض المذاهب الآخذة بالفلسفة الديكارتيّة. غير أن هذا يبدو لي غير دقيق، إن لم يكن لغير اختلاف الأفق الفكري للأكويني عن ذلك الذي لأوغسطين؛ الأكويني يفكر بناءً على قراءته لأرسطو، وبمزيدٍ من الدقّة بناءً على قراءته لرسالة أرسطو "في النفس"؛ وعليه فلدى الأكويني - مثلما لدى أرسطو - يجب ألا تُفسّر كلمة "النفس" باعتبارها دالّةً في الإنسان على المبدأ الروحي الجاعل من الإنسان "صورةً للإله" *imago Dei* [باللاتينية]^(٢)، بل لا باعتبارها

(١) من قبيل "الرسائل في أجزاء الحيوانات". *Traité des parties des animaux* و "... في الشباب" *de la jeunesse* و "... في النوم وفي السهر". *du sommeil et de la veille* و "... في الحياة وفي الموت" *de la mort et de la vie* ... إلخ. التي علّق عليها الأكويني بشروحه في دروسه بالجامعة. يُرجع إلى [الأب الدومينيكي فستوجيير] *A. J. Festugière [R.P.O.P.]* في بحث بعنوان *La place du De Anima dans le système aristotélicien d'après Thomas d'Aquin* في إصدارات *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge*، العدد السادس (سنة ١٩٣١) ص ٢٥-٤٧.

(٢) ومن أقوى الدلائل على ما يذكره المؤلّف (إيف كاتان) في المتن عن مجازاة القديس توما الأكويني لأرسطو في عدم الاعتداد بالنفس باعتبارها دالّةً في الإنسان على المبدأ الروحي الجاعل منه صورةً للإله، لغة الأكويني ذاتها كما تتجلّى - على سبيل المثال - في مؤلّفه "في الحُكم" (المُهدى إلى الملك القبرصي)، وهو مؤلّف دال على تأثر ماكيافلي الشديد

بالقديس توما الأكويني، وحيث نجد القديس توما (في البنود الرابع إلى السابع من الفصل الأول) يكتب قائلاً إنه "بالتأكيد أن الطبيعة وضعت ضوء العقل في كل إنسان؛ ليهديه في أفعاله صوب غايته. لذا فلو كان المراد بالإنسان أن يعيش وحده - كما يفعل الكثير من الحيوانات - لما احتاج إلى هادٍ آخر إلى غايته، ولكان كل امرئ ملكاً في نفسه [...] بقدر ما سيؤجّه نفسه في أفعاله على ضوء العقل [...]". لكنه طبيعي للإنسان - بأكثر من أى حيوان آخر - أن يكون حيواناً اجتماعياً وسياسياً، أن يعيش في جماعة. من الواضح أن هذه ضرورة لطبيعة الإنسان. لقد هيأت الطبيعة لجميع الحيوانات الأخرى المأكل، والشعر ككساء، والأنياب والقرون والمخالب كوسائل للدفاع أو على الأقل لسرعة الفرار، بينما الإنسان وحده قد جعل بدون أى إمدادات طبيعية بتلك الأشياء. بدلاً منها جميعاً، وهب الإنسان العقل، الذى باستخدامه إياه يمكن أن يحصل لنفسه على تلك الأشياء بصنيع يديه. على أن إنساناً بمفرده ليس بقادر على الحصول لنفسه عليها جميعاً، فإن إنساناً بمفرده لن يستطيع أن يتزوّد للحياة بما فيه الكفاية بغير مساعدة. من ثم فمن الطبيعي أن يعيش الإنسان في مجتمع الكثيرين. بالإضافة فإن لسائر الحيوانات كافة قدرة على التمييز - بمهارة متأصلة - بين ما هو مفيد وما هو ضار، حتى يكون في حساب الغنم بالطبيعة أن الذئب عدو لها. كذلك فإن بعض الحيوانات تتعرّف - بما لها من مهارة طبيعية - على الأعشاب المضطّبة وغيرها من الأشياء اللازمة لحياتها. أما الإنسان، فعلى العكس ليست له معرفة طبيعية إلا على نحو عام، بقدر استطاعته بلوغ معرفة الأشياء اللازمة بعينها لحياته؛ استدلالاً من المبادئ العامة. لكنه ليس ممكناً لإنسان بمفرده أن يبلغ معرفة تلك الأشياء جميعاً، بعقله هو مُنفرداً. من ثم فمن الضروري للإنسان أن يعيش مع كثرة، حتى يتسنى لكل أن يعاون رفاقه. وقد ينشغل مختلف البشر بالسعى إلى القيام بمختلف الاكتشافات، فأحدّهم - على سبيل المثال - في الطب، وآخر في هذا وثالث في ذاك. هذا يكون التدليل عليه مزيداً وبمنتهى الوضوح، من كون استخدام الكلام امتيازاً خاصاً بالإنسان. هذه الوسيلة يستطيع الإنسان بها التعبير للآخرين عن أفكاره تماماً. صحيح أن الحيوانات الأخرى تعبر لبعضها البعض عن أحاسيسها على نحو عام، مثلما قد يُعبّر الكلب عن الغضب بالنباح، وتتّفسّ حيوانات أخرى عن مشاعرهما بشتى الطرق؛ لكن الإنسان يتواصل مع [بنى] فصيلته على نحو أشد اكتمالاً ممّا يفعل أى من سائر الحيوانات المعروف أنها تعيش في قطعان".

هذا وإن من الجدير بالذكر أن القديس توما الأكويني يؤثّر التعبير الذى نصّه أن "الإنسان حيوان اجتماعي" على تكرار قول أرسطو إن "الإنسان حيوان سياسي". فيما عدا استثناءات قليلة،

الـ"كوجيتو" الجارى إدراكه فى وعى المرء بذاته. النفس تعنى أولاً الحياة. والكائن الذى له نفس، هو أساساً الكائن الحى، وجميع الكائنات الحية قد وهبت [ذاك الذى هو] النفس. على هذا النحو ينبغى إدراك هذا المفهوم للنفس، أى فى امتداده الأشد شمولاً؛ الدال على الحياة وجميع مظاهرها. من ثم فإن علم الإنسان الآخذ فى الظهور، هو بيولوجى [فيه من علم الأحياء] وسيكولوجى [فيه من علم النفس] واجتماعى، بقدر ما هو روحى.

هذه الملاحظات الواردة آنفاً عن معنى النفس، تثير صعوبة فادحة! ففى واقع الأمر أن اختزال علم الإنسان، "الأنثروبولوجيا" [بالمعنى الذى كان مستخدماً قبل العصر الحديث، وقبل اكتشاف سائر مناطق العالم؛ بما فيها من شعوب بدائية] إلى علم النفس، "السيكولوجيا" سيكون من شأنه اختزال الإنسان إلى أحد معالمه بعينه، وإن كان من أهمها. لكن النفس فى المصطلح الأرسطى الذى يتبناه الأكويني، ليست هى النفس التى فى المصطلح الأوغسطينى، ولا هى النفس بالمعنى الحديث. هذه النفس التى للكائنات الموهوبة حياة - والتى لنا بها خبرة - يتم تعريفها باعتبارها المبدأ والمصدر الأساسى للفعاليات التى بها تتجلى الحياة. إذن فالنفس مرتبطة أساساً بالبدن وبالوظائف البدنية، لا كما يرتبط شىء بشىء آخر، بل كما يرتبط الأساس بما يؤسسه [هذا الأساس]. عندما يطرح الأكويني تساؤله الفكرى عما للإنسان من نفس، فهو لا يتساءل فكرياً عن جانب من هذا الوجود [وجود الإنسان]. ما يتساءل عنه الأكويني هو المبدأ الذى يجعل ممّن له وجود، كائنًا بأقوى معانى الكلمة؛ أى كائن حيّ إنساني. فهذه النفس يحوى كذلك - سلفاً - الواقع

منها هذا النص الوارد هنا وأحد المواضع من "المجموعة اللاهوتية". وفى الحالتين يقرن الأكويني بصفة "السياسى" صفة "الاجتماعى". أ.ع.ب.

البدنى، إن صح التعبير. فإن النفس هي "قعلُ بدنٍ طبيعيٍ مُنظَّم" *Actus corporis physici organici* [باللاتينية]، وفقاً للتعريف الذى قام به أرسطو نفسه^(١). هنا يكشف "علم النفس" (السيكولوجيا) عما للبدن من معنى ومن واقع.

لكن إن كانت إحدى الصعوبات قد أزيحت على هذا النحو، فإن صعوبةً أخرى تنشأ: أفلا يؤدّى بنا مفهوم كهذا للنفس كمبدأ للحياة، إلى "بيولوجيا" بفعالها يفلت ما فى الإنسان من حقائق أصيلة؟ إن لم يكن بالإنسان اعتداداً إلا باعتباره حيّاً مثل سائر الأحياء، فكيف إذن يتم فهمه باعتباره حيّاً إنسانياً؟

فى وسعنا تماماً تحديد فارقٍ بين الكائنات الجامدة والكائنات الحية، لكن ما هى كيفية تمييز الإنسان من بين سائر الكائنات الحية؟ الأكويني يُقرّ تمام الإقرار بأن الإنسان هو الكائن الحى... هو "الواقع المعيش" *res animata* [باللاتينية] الأرفع من كلِّ واقعٍ^٢! لكن هذا يبدو غير كافٍ لتأسيس علمٍ للإنسان مُتميّزٍ عن علم الأحياء (البيولوجيا). وإذا ما اكتفى المرء بتبني علم النفس الأرسطى، فيبدو أنه سيكون عاجزاً عن بلوغ أى فهم للإنسان كإنسان.

لِحَلِّ هذه المشكلة، سيستد الأكويني إلى كَوْن مفهوم الحياة - باعتبارها هى والنفس متطابقتين - ليس مفهوماً أحديّ المعنى *univoque*، بل مُناظر *analogue*. لقد سلف من أرسطو قوله إنه قد "اصطلح على أكثر من مفهوم لكلمة الحياة، ويكفى أن يوجد أحد مفاهيم هذه الكلمة متحقّقاً فى كائن؛ لكى نقول عن ذلك

(١) أرسطو: "الرسالة فى النفس". الكتاب الثانى. الفصل الأول *Aristote, Traité de l'âme, II, I, 412a*.

(٢) شروح القديس توما على كتاب أرسطو فى النفس: الكتاب الثانى. الدرس الخامس *In de*

Anima, II, 5, n.264

الكائن إنه يَحْيَا".^(١) والأكويني يؤكد أنه من ثمَّ يستحيل وضع تعريف عام للنفس *une définition commune de l'anima*^(٢). لا شك أن بين جميع الأحياء - وبين مختلف مستويات الحياة - وحدة كافية لجعلنا قادرين على النطق ببيانٍ عما فيها من حياة، وعلى توصيف ما فيها بعددٍ ما من الخواص الكلية. لكن الحياة على نحو ما توجد، مُتَنَوِّعةٌ تمامًا بين مختلف المستويات التي قد تتحقق فيها. بالمثل فإن كان كل تساؤلٍ فكريٍّ عن كائنٍ حيّ تساؤلًا عما له من نفس، فهذا لا يعنى التأكيد على تعيينٍ لجميع الأحياء يكون - في جميع الأحوال - متماثلًا. ليس ما بين مستويات الحياة بعضها والبعض مُجَرَّدٌ تَنَوُّعٌ، بل هو انقطاعٌ حقيقي، يستحيل الانتقال من الأدنى إلى الأرقى، ولا استنباط الأدنى من الأرقى. كلٌّ من مستويات الحياة، ينبغي أن يتم إدراكه في ذاته.. في أصلاته. إذن ففي إمكان علم الإنسان أن يغرس جذوره في علم الأحياء، وعلى هذا النحو ينظم هذا العلم صورة الإنسان في وسط سائر الكائنات الحية. لكن بقدر ما في علم الإنسان من تساؤلٍ فكريٍّ عن الإنسان من حيث هو إنسان، فإن فيه افتتاحًا لمساءلةٍ جديدةٍ ليس علم الأحياء مجالها: النفس التي يستهدف علم الإنسان الكشف عنها، هي نفسٌ إنسانية؛ لأن الإنسان كائنٌ حيّ، إذن ينبغي فهم ما لهذا الكائن الحي - الذي هو الإنسان - من نفس، في حدود التعريف بكل نفس. لكن عندئذٍ لن يكون للإنسان في إدراكنا سوى فهمٍ سطحي، كفهمٍ خارجيٍّ ومنقوص^(٣)!

(١) أرسطو: المصدر السابق عينه. الكتاب الثاني. الفصل الثاني *Aristote, ibid., II, 2, 413a*.

(٢) شروح القديس توما على كتاب أرسطو في النفس: الكتاب الثاني. الدرس السادس *In de*

Anima, II, 6, n.299.

(٣) المصدر السابق [المذكور في الهامش السابق مباشرة] عينه. الكتاب الثاني. الدرس الثاني

Ibid., II, 2, n.244.

تمثل مسيرة الأكويني التي يَبْنَى فيها نظريات أرسطو في علم النفس، طموحا إلى استكمال ذلك الإسهام الأرسطي. القديس توما ينتوي تحديد ما للإنسان من نفس، على نحو معين. إن كان حقا أن الإنسان يبدو كحي بين الأحياء، فإن من العسير فهمه دون اكتشاف وجوده هو... اكتشاف ما يجعل من حياته حياة إنسانية! كيف التوصل إلى هذا التحديد المَعَيَّن؟^(١)

(ثانياً) المنهج: من الوجود إلى الماهية

يَسْتَهْدَفُ الأكويني في مسيرته تحديداً معيناً لما للإنسان من طبيعة أو "نفس". وهي مسيرة يصفها على النحو التالي: "للتوصل إلى معرفة النفس، علينا الانطلاق من أكثر الأشياء خارجيّة! علينا الانطلاق من الأشياء لكي نَعْرِفَ الأفعال، فمن الأفعال نعرف القوَى، ومن القوَى نعرف ماهية النفس"^(٢).

(١) ما إن تم على هذا النحو التعيين الدقيق للمعنى الذي يضيفه الأكويني على كلمة "النفس" *Anima* [أى فى استخدامها اللاتينية]، إلا وأتجنب فيما يلى من [المتن الفرنسى لـ] بحثى ذكر الكلمة فى استخدامها الفرنسى [*âme*]، حيث لا يكون لها لدينا نفس الدلالة، ومن ثم سيكون ما أذكره على طول الخط هو النفس باعتبارها *Anima* (أى الإنسان باعتباره "نفساً إنسانية" *L'homme en tant que anima humana*)، للإشارة إلى ما يفضله - من ماهية أوطبيعة أو مبدأ - يكون الإنسان "حيّاً إنسانياً" *L'essence, la nature ou le principe qui fait que l'homme est un vivant humain*. [وبالتالى فمن البديهي أن كلمة "النفس" عندما ترد فى ما يلى من المتن العربى للترجمة، تكون لها هذه الدلالة الخاصة التى للكلمة اللاتينية. وما وضعنا إياها بين علامات تنصيص، إلا لتذكير القارئ بأنها واردة فى الأصل الأجنبى بهجائها اللاتينى (*anima*) وبالتالى باستخدامها الذى يقصده المؤلف، بينما يعاود المؤلف استخدام الكلمة فى هجائها الفرنسى متى كتب عن مؤلفين غير القديس توما، وفى هذه الحالة نورد نحن الكلمة فى ترجمتنا بدون علامات تنصيص. أ.ع.ب.].

(٢) شروح القديس توما على كتاب أرسطو فى النفس: الكتاب الثانى. الدرس السادس *In de*

Anima, II, 6, n.308

هذا النص أساسى، لأنه يُقرّر كامل منهج علم الإنسان؛ ومن ثمّ مُحْتَوَى هذا العلم؛ لذا فمن المهمّ حُسْنُ الفهم لما يقال فى هذا المقام.

إن معرفة وجود الإنسان ليست مباشرة، والإنسان لا يتّضح على حقيقته دفعةً واحدة. بدايةً يجب إِبْصارُ الإنسان من الخارج! على سبيل المثال، فإننى لكونى إنساناً، أملك هذه القدرة على التقاط روائح من قبيل عطر هذه الوردة أو تلك. والأكوينى يؤكد أنه لمعرفة الإنسان، يجب أن تكون نقطة الانطلاق من [معطيات محسوسة بسيطة، شأن] عطر الوردة. هذا [المُعْطَى المحسوس البسيط الذى هو] العطر، هو وحده الذى يمكن كشفه لى عن فعل [استخدام الحواس، الذى هو فى هذه الحالة] التقاط الرائحة نفسه. وبدوره يكشف هذا الفعل قدرتى على [استخدام الحواس، الذى هو فى هذه الحالة] التقاط الرائحة، أو يكشف ما لى من قوة تمكّنى من هذا، تلك القوة التى عليها هى نفسها أن تجعلنى أتوصل إلى معرفة "النفس" فى ماهيتها. هنا يبدو المنهج - الذى يقترحه الأكوينى - بلا غوامض، وقد يحكم عليه بأنه تبسيطىٌّ أو بديهى. لكن إثر نظرة من كثب، قد يتساءل المرء: كيف يمكن لمنهج قوامه النظر إلى الإنسان من الخارج، الطُمُوح إلى كشف ماهيته؛ المخبوءة على الدوام؟ إن فى مثل هذا البيان شيئاً من المفارقة!

قد يُستَشَفُّ من هذا المنهج الارتدادى *méthode régressive* [أى مُحِيل الأشياء بعضها إلى البعض الآخر، أو مُسترجع الأشياء بفضل بعضها البعض] ما يشبه إرهاباً - قد لا ينجح تاماً - بالمنهج النقدى: لسيتمالك الذهن نفسه دون حاجة إلى فعاليته، كأنه منبعّ نقى ولا ينضب. لكن ليس الأمر على هذا النحو لدى الأكوينى، ففى عرف القديس توما ليس اكتشاف النفس - بناءً على موضوعاتها (بناءً على ما هو خارجى) - القيام باسترجاع يغفل الموضوعات ذاتها؛ إذ يكشف

عَمَّا فِيهَا مِنْ طَابَعٍ مُنْفَصِلٍ عَنِ الْمَاهِيَةِ. إِنَّمَا عَلَى الْعَكْسِ يَتَعَلَقُ الْأَمْرُ بِتَعْمِيقِ تِلْكَ الْمَوْضُوعَاتِ ذَاتِهَا.. يَتَعَلَقُ بِإِظْهَارِ مَا فِيهَا مِنْ مَعْنَى إِنْسَانِي.. يَتَعَلَقُ بِاِكْتِشَافِ مَا فِيهَا مِنْ "النَّفْسِ" الْإِنْسَانِيَةِ. عَلَى عَكْسِ الْمَسِيرَةِ النَّقْدِيَّةِ، تَفْتَرِضُ مَسِيرَةُ الْأَكْوِينِي أَنْ الْإِنْتِبَاهَ الْمُنْصَبَّ عَلَى مَوْضُوعَاتِ الْفَعَالِيَةِ الْإِنْسَانِيَةِ، لَا يَحِيدُ بِنَا عَمَّا لِلْإِنْسَانِ مِنْ "نَفْسٍ"، وَهَذَا رَغْمَ أَيْ مِمَّا يَكُونُ مِنْ مَظَاهِرِ. إِنَّمَا النَّفْسُ - عَلَى الْعَكْسِ - وَثِيقَةُ الصِّلَةِ بِمَوْضُوعَاتِهَا، إِلَى حَدِّ أَنْهَا تَتَحَقَّقُ تَمَامًا فِي تِلْكَ الْمَوْضُوعَاتِ وَبِتِلْكَ الْمَوْضُوعَاتِ وَحْدِهَا، بَلْ كَذَلِكَ تَتَجَلَّى. عَلَى هَذَا النِّحْوِ فَمِنْ الْأَسَاسِيِّ لَوْجُودِ الْإِنْسَانِ، أَنْ يَمُرَ بِالْمَوْضُوعَاتِ؛ وَقَدْ يَجُوزُ الْقَوْلُ إِنْ سِرًّا مَا فِي الْإِنْسَانِ مِنْ "دَاخِلٍ"، هُوَ فِي تَحْقِيقِهِ فِي الْخَارِجِ.. الْخَارِجُ الَّذِي يَكْفِ عِنْدُنَا عَنْ أَنْ يَكُونَ خَارِجًا خَالصًا. فِي هَذِهِ السَّلْسَلَةِ الَّتِي تَمْضِي مِنَ الْمَوْضُوعَاتِ إِلَى الْأَفْعَالِ وَالْقَوَى - لَكِي تَكْشِفَ عَمَّا فِي الْإِنْسَانِ مِنْ "نَفْسٍ" - يَمْضِي الْمَنْهَجُ مِنْ نَفْسِ الْأَمْرِ إِلَى نَفْسِ الْأَمْرِ، أَوْ بِمَزِيدٍ مِنَ الدِّقَّةِ إِلَى مَا هُوَ -نَسْبِيًّا- نَفْسِ الْأَمْرِ. وَاقِعُ الْأَمْرِ هُوَ أَنْ الْأَكْوِينِي يَتَغَلَّبُ عَلَى ذَلِكَ الْخَوْفِ مِنَ الْمَوْضُوعِيَّةِ الَّذِي أَدَانَهُ هِيْجِلْ [لَا حَقًّا] فِي النَّقْدِ "الْكَانْتِي" [نَسْبَةً إِلَى الْفِيلَسُوفِ إِيْمَانُوِيلْ كَانْت]. لَكِنْ عَلَى النِّقِيضِ مِنْ [ذَلِكَ الَّذِي سَنَجِدُهُ لَاحِقًا فِي فِكْرٍ] هِيْجِلْ، لَا يَمْحُو الْأَكْوِينِي هَذَا الْخَوْفَ بِنَفْيِ خُرُوجِ الْفِكْرِ مِنْ ذَاتِهِ فِي أَيْ وَقْتٍ مِنَ الْأَوْقَاتِ. إِنَّمَا عَلَى الْعَكْسِ نَجِدُ الْأَكْوِينِي مَتَمَسِّكًا بِأَنَّ الْمَوْضُوعِيَّةَ هِيَ حَقًّا مُتَّصِفَةً بِالْمَوْضُوعِيَّةِ *l'objectivité est réellement objective*! الْأَكْوِينِي يَتَمَسَّكُ بِأَنَّ الْمَوْضُوعِيَّةَ "غَيْرِيَّةً" *altérité* [أَيْ مَا يَخْصُ الْغَيْرَ - أَوْ الْآخَرَ - فِي مُقَابِلِ الْأَنَا] حَقِيقِيَّةً. وَيُؤَكِّدُ أَنَّ الْإِنْسَانَ يَحَقِّقُ مَا هِيَ بِهِ بِمُجَابَهَةِ تِلْكَ الْغَيْرِيَّةِ وَاقِعِيًّا؛ وَبِهَذِهِ الْمُجَابَهَةِ وَحْدَهَا لَا غَيْرَ، فَإِنْ اتَّضَحَ أَنَّ هَذَا هُوَ الْمَعْنَى الْعَامُّ لِلْمَنْهَجِ الَّذِي يَقْتَرِحُهُ الْأَكْوِينِي، تَحْتَمُّ عَرْضُ هَذَا الْمَنْهَجِ بِمَزِيدٍ مِنَ التَّفْصِيلِ.

النفس هي ما بفعله يكون الإنسان إنساناً. لكن هذه الحقيقة ليس لها مدلول فعلي، إلا إن أمكن للإنسان - بفضل ما له من "نفس" - إنجاز عمليات بعينها... عمليات هي - بالتحديد - يُقال إنها "إنسانية". لأن الإنسان إنسان - ولكي يكون الإنسان إنساناً - فهو يستطيع السّير والأكل والإنجاب والإبصار والسمع واللمس والإرادة والتفكير. جميع هذه القدرات التي في وسع الإنسان، تتيح له أن يكون ما هو إياه؛ محققاً ماهيته على نحو ملموس. لكن في الوقت نفسه فإن القدرات جميعاً تؤثر مباشرة في هذه الماهية، إذ تسميها بطابع "الخارجية" *exteriorité* أو بطابع الغيرية. أبداً لا أكون أنا إنساناً على نحو مجردٍ وخالص، لكنني دائماً هذا الإنسان الذي يتذوق عطر هذه الوردة أو تلك، أو يقرأ هذا الكتاب أو ذاك، أو يتأمل هذا المشهد أو ذاك. بين ماهية النفس ومختلف القدرات التي هي قادرة على تحقيقها، تفرض مسافة تحظر علينا التمييز الخالص والمجرد للنفس وقدراتها^(١). ما بفعله يكون الإنسان إنساناً، ينبغي أن يتجلى في تفتح قدراته على أن يكون شيئاً آخر غير تلك الحقيقة الخالصة والمجردة التي هي كونه إنساناً. على الإنسان كذلك أن ينمو ويشعر ويفكر ويريد، وليس النمو - والشعور والتفكير والإرادة - بما هو متطابق بكون الإنسان إنساناً. وعلى نفس النحو فإن الشجرة لا تكون شجرة حقيقية، إلا إذا أمكن أن تكون لها أبعاد بعينها لا غيرها، وذلك الشكل بعينه لا غيره، وذلك النوع من الأوراق... إلخ. وعلى العكس فإن الإله ليس بحاجة إلى قدرة استكمال عمليات أخرى، غير تلك التي قوامها أن يكون ما هو ولا غير، ماهيته وقدرته

(١) بهذا الصدد يتعين الرجوع إلى "المسائل المتنازع عليها": في النفس: قوى النفس ليست

ماهية النفس ذاته، بل هي خواص لها" *Potentiae animae non sunt ipsa essentia animae,*

sed proprietates eius [طبق الأصل اللاتيني من] *Q.D de Anima, a. 12*.

متطابقان تمامًا^(١). هو يملك نفسه مباشرة، صراحةً وبلا غيرية. بيد أن الغيرية التي تتجلى في الإنسان بحيث يكون في إمكانه التمييز بين الماهية والقوة، ليست غيرية مطلقة. إن كان صحيحاً أن الشعور والإرادة ليسا متطابقين بكون الإنسان إنساناً، فصحيحٌ بالمثل أن الإنسان ليس إنساناً إلا لأنه قادرٌ كذلك على الإرادة والشعور... إلخ. القديس توما يكتب قائلاً إن "دَفْقَ القوى ليس بحيث يُغَيَّرُ الماهية، بالمُضَى بها إلى مجالٍ آخر مخالفٍ أصلاً لذلك الذي لوجوده. إنما على العكس يكون بـ"مقدرة" الإنسان على هذا أو ذاك، استكمالاً وجوده كإنسان."^(٢)

إذ يؤكد الأكوييني أن القوى هي خواصٌ للماهية^(٣)، فإنه يؤكد أنها تنبعث من الماهية دون أن تُبدَل فيها على أيِّ نحوٍ كان، بل [تنبعث منها] بنوعٍ من الانبجاس الطبيعي^(٤). وهو يضيف أن "القوى تتدفق من ماهية النفس (anima) كأنما من مبدئها [مبدأ القوى] ذاته."^(٥) في آنٍ معاً إذن، تكون القوى ماهية "النفس" ذاتها

(١) "المسائل المُتَنَازِع عليها": في القوة. المسألة الأولى Q.D de Potentia, q. 1, 1.

(٢) مؤلف B. Welte الذي بعنوان *La Foi philosophique chez Jaspers et saint Thomas*. باريس

(الناشر Desclée de Brouwer) سنة ١٩٥٨، ص ٧٦.

(٣) "المسائل المُتَنَازِع عليها": في النفس. البند الثاني عشر Q.D de Anima, a. 12.

(٤) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة السابعة والسبعون. البند السادس. الرد على

الاعتراض الثالث: "لا بنوعٍ من التبدل، بل بنوعٍ من الانبجاس الطبيعي" *Non per aliquam*

transmutatione sed per aliquam naturalem resultationem [طبق الأصل اللاتيني من]

S.T. 1a, q. 77, a. 6, ad 3um

(٥) شروح القديس توما على كتاب أرسطو في النفس: الكتاب الثاني. الدرس الخامس: "وفقاً لما

هي القوة، يكون الإعراب عنها في الفعل، وبذا يجذر القول إن القوة تُعرَّف بواسطة

الفعل." *Potentia secundum id quod est, dicitur ad actum; unde oportet quod per actum*

definiatur potentiae [طبق الأصل اللاتيني من] *In de Anima, II, 5, 28*

و[تكون] غيرها. الماهية لا تتحقق إلا بجعلها القوى تنبجس من ذاتها. و"النفس" إذ تتجاوز ذاتها في القوى، فإنها في حقيقتها تفوق ما تكونه هي [النفس] إن اختزلت إلى مجرد الماهية؛ وعليه فما من الممكن الشروع في تأمل الإنسان - أو معرفة ماهية ما له من "نفس" - إلا بتحديد ما لقدراته من مجال.

وعلى الرغم من أن القدرة في ذاتها، فإنها تظل مُبْهَمَةٌ ومُسْتَعْصِيَةٌ على الإدراك. مرجع القوة في ذاتها - ومن حيث الماهية - فعلٌ، وتعريفها مستحيلٌ ما لم يتم بواسطة فعل: "القوة من حيث هي، مرتبةٌ على الفعل؛ وعليه فإن تعريف القوة، ينبغي أن يكون في صلتها بالفعل."^(١)

لا تصير "النفس" مُتَبَدِّئَةً لَنَا، إلا من حيث تمارس القوى - التي تجعلها النفس تنبجس - فعليًا في عملية واقعية. بدون عملية بهذه الصفة، لا نستطيع ذكر أي شيء عن القوى، ولا بالأحرى عن ماهية النفس، ما لم يكن لمجرد تعريفهما - على نحو مُبْهَمٍ وفارغٍ من المعنى - كمبدأ لما يستقطب هذه وتلك من أفعال لاحقة. على أن النفس - وهي وجود الإنسان من حيث إن له ماهية - لا تتكشف إلا في الأفعال الحقيقية. وإذن فينبغي البحث عن الوجود المُعَيَّن للإنسان، في الاكتمال الحقيقي لحياته؛ فليس سوى ثمة ما سيمكن إبصار ما يسطع من "داخل" *intima* [باللاتينية] نفس الإنسان."^(٢)

على أن من الملائم في هذا المقام، طرح سؤال أخير: كيف يمكن للأفعال التي تجعل ماهية الإنسان مرئية، أن تصير موضع تَعَقُّلِنَا؟ ما الذي يعطيها معنى يكون متاحًا لنا؟ عن أسئلة من هذا القبيل، يجيب الأكوييني بأن "الأفعول تُعَيِّنُها

(١) "المسائل المُتَنَازِع عليها": في النفس. البند الثالث عشر *Q.D de Anima, a. 13*.

(٢) مؤلف *B. Wette* السالف ذكره [في الهامش ١٤]، ص ١١٦-١١٧.

موضوعاتها".^(١) ما الذى يعنيه هذا البيان؟ فى المجموعة اللاهوتية يقترح علينا القديس توما مقارنةً قد تُلقى ضوءاً يُهتدى به: "بمثلما يرجع تعيين الشيء الطبيعى إلى ما له من شكل، فكذلك يرجع تعيين الفعل إلى ما له من موضوع".^(٢)

الشكل هو الذى يؤدى دور المبدأ المُقرَّر للمادة، والمادة هى بذاتها احتمالية خالصة *potentialité pure*، مفتوحة على هذا وذاك دون أى تمييز. والشكل يجعل منها "هذا"، بالاختلاف عما هو "ذاك" *la forme en fait un ceci à "ذاك"* *l'exclusion de cela*. أى مما لم يكن مُقرَّراً على أى نحو كان - لأنه كان من الممكن أن يكون كل شيء - يصير بفعل الشكل شيئاً ما.. شيئاً لا يمكن أن يكون غيره. إذن فالموضوع بدوره ينبغى فهمه على نفس النحو، باعتباره ما لَتَوْه قد قرَّر القوة (وبالتالى عَيَّن الفعل)، تلك القوة غير المُقرَّرة فى ذاتها والتى فى [حالة] انتظارٍ خالص. القدرة هى بالماهية قدرةً على كل شيء. وهى لا تُتَعَقَّل فى عملية - لا تصير حَقِيقَةً - ما لم تُصِرْ قدرةً على فعل شيءٍ مُحدَّد... على القيام بفعلٍ مُقرَّر؛ وما هذا التقرير، إلا تركيز القدرة قُوَّتَها داخل الموضوع. إذن فبشأن القوة

(١) "المسائل المُتَنَازِع عليها": فى النفس. البند الثانى عشر: *actus ex obiectis speciem habent* [طبق الأصل اللاتينى من] *Q.D de Anima, a. 12*. وينظر الكثير بعدُ من سائر النصوص [للقديس توما]: "التأليف عن كتب الأحكام" الكتاب الثانى. الفرع الرابع والعشرون. المسألة الثانية. البند الثانى *In sent. II, dist. 24 q. 2, a. 2*. و"المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألتان الثامنة عشرة (البند الثانى) والتاسعة عشرة (البند الأول) *S.T.* *1a2ae, q 18, a. 2 et q. 19, a. 1*. وشروح القديس توما على كتاب أرسطو فى النفس: الكتاب الثانى. الدرس السادس *In de Anima, II, 6. n.305*.

(٢) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة التاسعة عشرة. البند الثانى *S.T. 1a2ae, q 19, a. 2*.

(بشأن القدرة والفعل)، يكون للموضوع نفس الدور - بالتمام والكمال - الذي للشكل بشأن المادة: ليس لقدرتي من وجود فعلي، سوى ذلك الذي يُضيقه عليها الموضوع؛ المَتَحَقِّقُ فيما أقوم به من فعل^(١).

إذن بمسيرةٍ تدريجية، يُظهِر الإنسان وجوده في موضوعات فعاليته، ومن ثمَّ لا يمكن استكشاف أعماق "النفس"، إلا بالقيام بجولة بالموضوعات الممتاحة لعملياتها [عمليات النفس]. معرفة الإنسان هي معرفة ما يمكن أن يدعى "العالم من الإنسان وإليه"، أى فعالية الإنسان وكل ما يمكن أن يواجهه (موضوعاته: *ob-jecta* [باللاتينية، أى "ما أمامه"]^(٢). يستحيل الكشف عن ماهية الإنسان، إلا بالقيام بحصر للعالم الذى يبسطه الإنسان أمامه؛ إذ يمارس [الإنسان] ما هو مُعَيَّنٌ له من قدرات.

الظاهر من هذا المنهج أنه يتخذ موقعاً يناقض المنهج النقدي، وللمرء أن يتساءل عما إن لم يكن هذا التطابق بين الإنسان وعالمه - المنظورى على مفارقة - مَبْنِياً على سالف افتراضٍ ما، مصدره نزعةٌ طبيعيةٌ أو أخرى تجريبية^(٣). ليس

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الثامنة عشرة. الرد على الاعتراض

الثانى: "على نحو ما، تكون للموضوع قيمة للشكل". *Obiectum habet quodammodo rationem*

formae [طبق الأصل اللاتينى من] *S.T. 1a2ae, q 18, a. 2, ad 2um, a. 1*

(٢) شروح القديس توما على كتاب أرسطو فى النفس: الكتاب الثانى. الدرس السادس: "ما هو

مقابل، أى الموضوعات" *Opposita, id est obiecta* [طبق الأصل اللاتينى من] *In de Anima,*

II, 6. n.305. [ومن اللافت للنظر كون هذه الكلمة التى كانت تعنى فى اللاتينية "ما هو أمام"

أو "ما هو مقابل"، قد صارت تعنى فى اللغتين الإنجليزية والفرنسية "الموضوعات" بمثلاً

"الأشياء"! أ.ع.ب.]

(٣) يُرجع بهذا الصدد إلى ما ذكره المؤلف - إيف كاتان - فى مقدمته، من تباعده عن المناهج

المتأثرة بنزعات من قبيل ما ذكره هنا فى المتن. أ.ع.ب.

هذا صحيحًا، والأكوينى يبدو لى متباعدًا عن التجريبية بنفس الحرص الذى يتباعد به عن [نزعة] نقدية ذات طابع "كانتى". لدى القديس توما لا يتعلق الأمر بمصالحة بين الموقفين [التجريبى والنقدى]، بل بمنظور آخر. هذا التطابق السالف إقراره بين الإنسان وعالمه، هو فى عرف الأكوينى تطابق نسبى. من الصحيح تمامًا أن "نفس" الإنسان لا تتحقق إلا بالانفتاح على آخر غير الذات.. بالانفتاح على عالم الموضوعات، وهذا بحكم نسبة بعينها. ومن وجهة النظر هذه - وبما يعارض النقد "الكانتى" - يمكن وصف وجود الإنسان بأنه "تَفَجُّرٌ صَوْبَ" *éclatement vers*، كناية عن القصدية أو التجاوز. أجل إنه من وجهة النظر هذه، يمكن القول إن الإنسان لا يوجد إلا بِـ "تَمَوُّضِنِهِ" *l'homme n'existe qu'en s'objectivant*. أما خارج هذا الانفتاح الأساسى للإنسان على العالم، فيستحيل على الإطلاق تصوُّر وجود الإنسان، ولا تكون الذات الخالصة - لا يكون وعى لا صلة له بالعالم - سوى بعض الخرافات. على أنه ينبغي أن نضيف أن ذلك "التفجر" صوب آخر غير الذات، هو "طاقة" استبطانية صوب الذات *un "inclatement vers soi"*، ولا يكون بأي حال من الأحوال تطبيعًا *naturalisation* للإنسان فى العالم، فقبالة العالم يصير الإنسان ذاته، إنه يجعل وجوده هو، يزدهر وينتشر. هذا يتفق مع ما ذكرناه نَوًّا عن الموضوع ودوره - المُشابه لدور الشكل - فى تفعيل قوى الإنسان. إن صلتى بهذا الموضوع الذى يُفَعِّلُ قدرتى، لا يمكن أن تَبْدَى إلا بالتأكيد على أننى "أنا هو ما لى من موضوع" ... "أنا هو ما أفعله". لكننى لا أفقد ذاتى فى ذاك الموضوع ولا فى هذا الفعل، بل على العكس ففى هذا وذاك أحقق اكتمال وجودى؛ أو بالأحرى - كما يكرِّر الأكوينى القول - أوجد كَتَشَابَهَ *similitudo* [باللاتينية] بالموضوع الذى يتطابق به وجودى فعليًا. مِنْ ثَمَّ فَإِنَّ كَوْنَ الإنسان عالمه، يعنى أن عالم الإنسان ليس شيئًا آخر سوى النفس وقد تَجَلَّتْ؛ بحكم اكتمال ثرائها الداخلى. ما يَظْهَرُ للوهلة الأولى باعتباره خارجيًا خالصًا، ينكشف عند التحليل أنه داخليَّة الإنسان، لكن هذا التطابق بين الإنسان والعالم يجب ألا يتم فهمه بمعنى مثالى، فما

هو إلا تطابقٌ نسبيٌّ أو غير مباشرٍ. إن الإنسان إذ يقومُ - على هذا النحو - باتخاذ وضعٍ في العالم، لا يمضي مباشرةً من الذات إلى الذات، في تَلَزِمٍ كاملٍ. إنما تنطوي الوحدة بين الإنسان والعالم، على تضاد: الإنسان يُشكِّلُ ذاته إذ يضع ذاته في العالم، أو إذ يتخذ وضعَ العالم. لكن من أجل هذا، ينبغي أن يجابه موضوعيةً حقيقيةً وغيريةً غيرَ قابلةٍ للاختزال. الإنسان لا يجد ما له من "نفس"، إلا بارتضائه فقدانها! هو لا يحقق ماهيته إلا بارتضائه تجاوزه نفسه صوب الآخر... إلا بكونه الآخر^(١): إنه ليس ما هو إياه وحسب، بل على نحوٍ ما سائر الأشياء جميعاً^(٢). الإنسان هو عالمه، لكن ليس بوضعيةٍ مباشرة - بمثلما شيءٌ هو ما هو - بل بحكم السلبية.

(١) إذا كنّا في تعليقٍ سابقٍ أودعناه أحد هوامش مقدمة المؤلف، قد ذكرنا إسهام القديس توما الأكويني في الجمع بين فلسفة أرسطو والعقيدة المسيحية إلى مدى كادت معه فلسفة أرسطو تتطابق بالمسيحية - ممّا استوجب به ذلك الإسهام وصفه بأنه "تعميد أرسطو"!! - فإن من واجبنا هنا أن نتوّه بكيفية إسباغ ذلك الإسهام بعداً أرسطوياً على الفكر المسيحي! ففي المسيحية الخالصة لا تُحمَدُ إضاعة الإنسان ما له من "نفس"، إن كانت بالتحديد في سبيل الإنسان الآخر والمجتمع؛ أي بما يختلف عما نوّه به في المتن المؤلف - إيف كاتان - في فكر القديس توما. ومرجعنا في ذا إلى النصوص الواردة في أناجيل متى (١٠ : ٢٩): "من وجد حياته يضيعها. ومن أضاع حياته من أجل يدها"، ومرقس (٨ : ٣٥): "فإن من أراد أن يخلص نفسه يهلكها. ومن يهلك نفسه من أجل ومن أجل الإنجيل يدها"، ولوقا (٩ : ٢٤): "لأن من أراد أن يخلص نفسه يهلكها. ومن يهلك نفسه من أجل، فهذا يخلصها"، ويوحنا (١٢ : ٢٥): "من يحب نفسه يهلكها. ومن يبغض نفسه في هذا العالم يحفظها إلى حياة أبدية" (طبق الأصل العربي، في نشرة "دار الكتاب المقدس" بالقاهرة. الصفحات ٢٤ و ٩٢ و ١٤٣ و ٢٢٤). أ.ع.ب.

(٢) شروح القديس توما على كتاب أرسطو في النفس: الكتاب الثاني. الدرس الخامس

In de Anima, II, 5. n.283

من ثمَّ فبدءًا من أولى نقاط الاقتراب من الإنسان، يتبدَّى هو في صلةٍ بالعالم ذات طابعٍ أصيلٍ. إنه يوجد كعالمٍ، بمعنى كَوْنِه ما ليس هو، أي [كَوْنِه] العالم. ليس في الإمكان تعريف ما للإنسان من "نفس"، دون فهم العالم. لكنه فهمٌ يتم على نحوٍ سلبي؛ يحظر علينا الظنَّ أنَّ الإنسان هو العالم، خالصًا ومُجرَّدًا.

الفصل الثانى

عالم الإنسان أو العالم الذى هو للإنسان

أما وقد بلغنا هذا الحد، فقد استوجب التفكير فى تلك الكيفية بعينها - من بين كيفيات الوجود - التى للإنسان. كيف نفهم هذا الذى سلف بياننا له من أن الإنسان - فى ذاته - هو بحيث يستوى لديه (نسبيًا) أن يوجد، وأن يكون ما ليس هو؛ أى يكون عالم موضوعاته؟

أولاً: القصدية الإنسانية

بمعنى بالغ العمومية وتقريبى، يستحيل القول إن الإنسان ينفرد بـ"كوئنه ما ليس هو". واقع الأمر هو أن نفس الشيء يمكن أن يقال - بصفة عامة - عن الأحياء جميعًا. إذ إنه بدءًا من المستوى البيولوجى، فإن الكائن الحى هو ما ليس هو. ويستحيل أن يكون للكائن الحى وجود، إلا بكونه ما ليس هو! العنزة هى فى الحقيقة العشب الذى تقرضه والماء الذى ترتوى منه، ولكى يكون للعنزة وجود، ينبغى أن تقرض وترتوى؛ أى أن تكون ما ليس هى. إذن فإن للحى قصدية عامة *intentionalité générale*. لكن علينا أن نستدرك فنسجل أنه ليس بهذا المعنى العام، يكون وصف الإنسان بأنه ما ليس هو. إن وُصف الإنسان بأنه هو ما يأكله

ويشربه - مثل العنزة - فليس هذا الوصف بعد، للإنسان ككائن حي! إن علاقة الإنسان بالعالم، لا تقبل الاختزال إلى العلاقة التي يواصل كلُّ حيٍّ عقدها بالعالم.

علاقة الحيوان بغذائه، من شأنها ألا يكون الحيوان ما ليس هو بالتلازم الزمني وبتناسبٍ طردى [إن وُجد الحيوان وجد الغذاء، وإن وجد الغذاء وجد الحيوان]. في هذه الحالة [حالة الحيوان وغذائه] لا يوجد تطابقٌ تناسبي [طردى] حقيقي، بل غيرية يليها تطابقٌ خالص، قبل أن تقرض العنزة العشب - الذى هو ما ليس هى - لا تكون العنزة بأى كيفية من الأحوال ما ليس هى: العشب. وبعد أن تقرض، فبالمثل لا تكون هى ما ليس هى، بما أن العشب لا يعود له وجود؛ إذ استوعبه الحيوان وحوّله إلى مادة له [للحيوان].

أما علاقة الإنسان بالعالم فهي جدٌ مختلفة، بما أنها غافلة عن ذلك الاستيعاب الذى نلقاه فى ظاهرة تَغَذَّى الحيوان. هذا العالم الذى فيه تبذل "نفس" الإنسان أفعالها، لا يلحقه عدم. إن وجوده كعالمٍ، ملازمٌ له على الدوام، وفى نفس لحظة ملاقاته الإنسان إيّاه؛ ومن حيث إن الإنسان يلاقيه، والعكس بالعكس، فإذا يفعل الإنسان ما هو مُعَيَّنٌ من وجوده فى العالم، فإنه حقاً يكون ما ليس هو، فى نفس الوقت وبنفس التناسب: العالم مختلف عن الإنسان، وعلى الرغم من ذلك فإن الإنسان يكون ما هو، بكوّنه العالم.

هذا الكيفية الأصلية للوجود، يشير إليها الأكويني بمصطلح "الوجود القصدى" *esse intentionale* [باللاتينية]. لكن علينا أن نستدرك فنضيف أن القصدية التى اختص بها الإنسان، ليست كل قصدية على الإطلاق، وأنها تظهر لدى الحيوانات نفسها؛ من حيث إن الحيوانات تتمتع بالمعرفة وتستشعر الإرادة. لكي نعود إلى المثل الذى ضربناه، فعندما ترى العنزة العشب الذى ستقرضه -

وتكون رغبة فيه - فإنها تقوم بفعلٍ قصدي. إذن فلا يكفي لتقرير الفعل الإنساني، الاحتكام إلى القصدية. ينبغي بعد أن يوضع موضع الإيضاح شكلٌ للقصدية يكون إنسانيًا على نحوٍ قاطع، ويستحيل إدراكه إلا في الفعالية الإنسانية؛ وهذا في إطار تحليل للوجود القصدى بصفة عامة.

عندما يُعَبَّرُ توما الأكويني عن مفهومه للقصدية، فهو في معظم الأحوال يقوم بهذا في معرض حديثه عن المعرفة. لكن من المهم منذ البداية إبراز كون كيفية الوجود تلك متجاوزةً لمجال المعرفة وحده ببعيد، وأنها تلك التي فيها يتفعل وجود الإنسان في كليته. في العديد من نصوص الأكويني، يتم تعريف المعرفة بالاحتكام إلى فكرة حضور ما هو معروف في الذات العارفة، وبذكر "استقرار" الموضوع في الذات^(١).

(١) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة الثانية عشرة. البند الرابع: "قوام المعرفة أن ما هو معروف، كائن في العارف" *Cognito contigit secundum quod cognitum est in cognoscente* [طبق الأصل اللاتيني من] *S.T. 1a q. 12, a. 4*. و"المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة الثانية عشرة. البند الثاني: "في الحقيقة إنه لا توجد رؤية في الفعل إلا بكون الشيء المرئي، هو على نحو ما كائن في الذات التي ترى" *Non fit visio in actu nisi per hoc quod res visa quodammodo est in vidente* [طبق الأصل اللاتيني من] *S.T. 1a q. 12, a. 2*. و"المسائل المتنازع عليها": في الحقيقة. المسألة الثانية: "فإن الشيء معروف للعارف بقدر ما هو نفسه كائن في العارف" *Secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem* [طبق الأصل اللاتيني من] *Q. D. de Veritate, q 2, a 2*. وأحد هذه النصوص يطبق تلك البنية لـ "الحضور في *esse* و *esse in* *apud* [باللاتينية] على الوعي بالذات نفسه، وهو النص الذي في "التأليف عن كتب الأحكام": الكتاب الأول. الفرع الثامن والثلاثون. المسألة الأولى. البند الرابع، الحل: "من حيث إن ذهننا يعرف نفسه، فهو يُحتَوَى في ذاته، لا من حيث إنه مماثل لماهيته فحسب، بل من حيث

بشأن تلك النصوص ينبغي الإدلاء بملاحظتين: في المقام الأول فإن لنا أن نستشعر المعنى الذى به يفهم الأكوينى نظرية القصدية، ففكرة استقرار الموضوع فى الذات توجهنا صوب نظرية تجعل من القصدية تطابقاً بأكثر منها غيرية. ما هو أساسى، هو هذا التطابق بين المعروف والعارف. وما هو فى المقام الأول، هو هذا التطابق، وليس التمييز الأصيل بين العارف والمعرف. إنما هو بناءً على هذه الوحدة بين الذات والموضوع - لا على التضاد بينهما أو ازدواجيتهما - الإمكان الوحيد لفهم المعرفة، ومن ثم فهم الإنسان. النص الذى أشرنا إليه فى ختام الفقرة السابقة - الوارد فى "التأليف عن كتب الأحكام"^(١) - والمتعلق بالوعى بالذات، يظهر أننا فى حضرة معرفة اصطلاح على تعريفها بالمثل والتماثل، مع كونها فى الوقت نفسه قصدية ("ذهننا مائلٌ فى ذاته" *intellectus noster est in seipso* [باللاتينية]). وما فعل المعرفة بممكن، إلا لأنه يتحقق فى هذا الحضور للذات فى الذات. من حيث ذاك، يتأسس التضاد الذى يتيح للذهن أن يتمالك نفسه (*a se apprehensum* [باللاتينية])، وسيكون أكثر إيضاحاً بعد، الرجوع ثانيةً إلى تعريف الأكوينى للمعرفة الإلهية، التى يستحيل التفكير فيها كخروج من الذات - كمضيٍّ إلى الآخر - بل التى هى دائماً مثولٌ خالص، دون أدنى احتمالٍ للغيرية^(٢). وملاحظتى الثانية - والتى هى أقل أهمية من سابقتها - تتعلق بالتفسير: عند قراءة نصوص الأكوينى، ينبغي الانتباه إلى استخداماتٍ من قبيل "بطريقة

إنه يستولى على نفسه أثناء المعرفة" *Etiam intellectus noster, seipsum intelligens, est in seipso, non solum ut idem sibi per essentiam, sed etiam ut a se apprehensum intelligendo* [طبق الأصل اللاتينى من] *In Sent. I, dist. 38 q. 1, a. 4, solutio*.

(١) المذكور فى الهامش السابق مباشرة.

(٢) "مجموعة الربود على الأمم": الكتاب الأول. الفصل السابع والأربعون، وبالأخص [notamment]

بالفرنسية] حتى البند الثانى 2 *C. C.G. I, 47, notamment adhuc*

معينة " *quodammodo* [باللاتينية] و"بطريقة ما" *aliquo modo* [باللاتينية] و"باختلاف ما" *aliquaqualiter* [باللاتينية]... إلخ. أو اصطلاحات من قبيل "الوجود في" *esse in* [باللاتينية] و"الوجود مع" *esse apud* [باللاتينية].. أقول إنه لنا ينبغي الانتباه إلى تلك الاستخدامات، باحتراس من أى تفسير خيالى! إن لهذه وتلك ضرر الإيحاء بتواجه مكانى *une juxtaposition spatiale*، أو بصلة بين محتوٍ ومحتوى. الأكوينى نفسه كان واعياً بهذا الخطر، وهو يلفت النظر - فى نصّه الذى بعنوان "القوة" *De Potentia* [باللاتينية]، والنص فى "المسائل المتنازع عليها" - إلى كون لغتنا ترمى مباشرة إلى المكان، بما أن معرفتنا الذهنية نفسها مرتبطة - كأنما بأصلها - بما هو المُدْرَك... المُدْرَك ظاهر بأكمله فى المكانية. فإن شئنا الإشارة إلى الحقائق التى تتجاوز المكانية، كان علينا أن نجرى فى الكلمات تعديلاً^(١). والاصطلاحات التى من قبيل "الوجود فى" *esse in* [باللاتينية] و"الوجود مع" *esse apud* [باللاتينية]، يتم تنقيحها عندما يضيف إليها الأكوينى كلمات هى "بطريقة معينة" *quodammodo* [باللاتينية] و"بطريقة ما" *aliquo modo* [باللاتينية]. وإلا فسيوجد خطر الاستسلام للتفكير فى فعل المعرفة بمفاهيم مادية، فإن كان "الموضوع فى الذات" مثلما تكون المنضدة "فى" الحجر، فمن الصعب تصوّر معرفتها به!

إذن، يجب أن تُنسب إلى كلمتى "فى" *in* [باللاتينية] و"مع" *apud* [باللاتينية] دلالة تتجاوز المكانية *une signification transspatiale*؛ وهذا بفعل فهم هاتين الكلمتين بمعنى التشابه، بمثلما بين شئين يكونان متشابهين إذ يتجاوران. فى هذا المقام ينبغي لنا التفكير فى التشابه بمفاهيم الوحدة والتطابق، وهذا هو المعنى

(١) "المسائل المتنازع عليها": فى القوة. المسألة العاشرة. البند الأول *Q. D. de Potentia, q. 10, a. 1*.

المقصود - لدى القديس توما الأكويني - بتلك الكلمات: "الجمع" *conjunctio* [باللاتينية، والكلمة تعني "العطف" كذلك] و"التوحيد" *unio* [باللاتينية] و"الواحد" *unum* [باللاتينية]^(١). وإن ما كتبه الأكويني في "القوة" *De Potentia* [من بين "المسائل المتنازع عليها"]، ليقارب على نحو ذي دلالة بين تعبيرى "الوجود فى *esse in* [باللاتينية] و"التَّوَحُّدُ *esse unum* [باللاتينية]: "يجب أن يكون ما هو معروف، كائنًا فى (*esse in* [باللاتينية]) العارف؛ وأن يكون وإياه واحدًا (*esse unum* [باللاتينية])".^(٢) فى الخلاصة أن هذه الوحدة ليست طبيعتها الامتلاك، بل هى وحدة وجودية نسبية: الموضوع هو فى الذات، والمعروف فى العارف، والذات والموضوع ليسا إلا واحدًا، لكن ليس بمعنى أن الذات ستحوز الموضوع لديها! الذات العارفة فى الفعل، هى الموضوع المعروف فى الفعل: "كل معرفة تعنى أن المعروف هو - بطريقة ما - فى العارف، (...) ذلك أن العارف فى الفعل، هو نفسه المعروف فى الفعل".^(٣)

-
- (١) على سبيل المثال فى "التأليف عن كتب الأحكام": الكتاب الأول. الفرع الخامس والثلاثون. المسألة الأولى. الرد على الاعتراض الثالث *In Sent. 1. dist. 35, q. 1, a. 1, ad 3um*. و"المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة الثانية عشرة. البند الثانى. *S.T. 1a, q. 12, a. 2*. و"المسائل المتنازع عليها": فى الحقيقة. المسألة الثامنة. البند الأول *Q. D. de Veritate, q. 9, a. 1*.
- (٢) "المسائل المتنازع عليها": فى القوة. المسألة التاسعة. البند الخامس *Q. D. de Potentia, q. 9, a. 5*.
- (٣) شروح القديس توما على كتاب أرسطو فى النفس: الكتاب الثانى. الدرس الثانى عشر: [والأصل اللاتينى للعبارة الواردة فى المتن أعلاه هو]: *cogitio omnis fit per hoc quod cognitum est aliqui modo in cognoscente ... nam cognoscens in actu est ipsum cognitum in actu* [كما ورد فى] *In de Anima, II, 12, n.377*

ماهية المعرفة، أساسها هذا التطابق بين الذات العارفة في الفعل والموضوع المعروف في الفعل. وبقدر ما يكون هذا التطابق كاملاً، فبنفس القدر تكون المعرفة كاملة.

إن الحضور القصدى للمعروف في العارف، هو خاصيةٌ لمعرفةٍ منقوصة، لا تتيح إلا تطابقاً نسبياً بين الذات والموضوع. يمكن وصف هذا التطابق بأنه وَسْطٌ بين وضعين للتطابق الخالص والماهية: الوضع الذي للشيء، وذلك الذي للمعرفة في الإله. الشيء مُطابقٌ لذاته، لكنه تطابقٌ مفقور! إنه ما هو، لكنه ليس إلا ما هو. ليست له القدرة على أن يكون شيئاً آخر غير ما هو مقررٌ له من شكل: "كل شيء هو ذلك وحده الذي يكونه [هذا الشيء]، بمثلما لا يكون هذا الحجر شيئاً آخر غير هذا الحجر".^(١)

على النقيض فإن التطابق الإلهي، ليس ما في الشيء من تطابق ثابت. إنما التطابق الإلهي تطابقٌ في الفعل. والفعلُ هذا، يكملُ ماهية المعرفة؛ بما أن الموضوع المعروف هو قطعاً الذات العارفة: "المعرفة في الإله هي وجوده نفسه. من ثَمَّ فإن الكلمة (أي الموضوع المعروف) التي تنشأ من الإله من حيث إنه عارف، تنشأ منه من حيث إنه موجود، ولهذا السبب فإن للفعل الذي يدركه العقل، نفس الماهية والطبيعة اللتين للعقل الذي يدرك الفعل".^(٢)

(١) المصدر السابق [المذكور في الهامش السابق مباشرة] عينه: الكتاب الثاني. الدرس الخامس

Ibid, II, 5, n.283

(٢) "المسائل المتنازع عليها": في القوة. المسألة التاسعة. البند الخامس *Q. D. de Potentia, q. 9, a.*

5. [واللفظ الوارد في الأصل والذي قابلناه في الترجمة بلفظ "الكلمة"، هو *le verbe*. ومن ثَمَّ ينبغي فهم المقتطف بأكمله في سياقٍ مماثل لذلك الوارد في العهد الجديد: "في البدء كان

من ثمَّ يمكن القول إن الإله هو كل شيء (omnialia) [باللاتينية]، على نقيض الشيء الذي ليس إلا ما هو. في الإله يوجد تطابق تام بين وجوده والأشياء جميعاً التي يعرفها، التي ليست خارجة عنه على أى نحو. إذن فللإله لا يوجد عالم، بالمعنى الذي يُقال به إنه يوجد للإنسان عالم^(١).

إذن، فإن المعرفة في وضع القصدية، تُحدد موضع كائن يكون وضعه الوجودي وسطاً بين ذلك الذي للإله وذلك الذي للشيء. على نقيض الشيء الذي ليس إلا ما هو، فإن الإنسان هو "بطريقة ما كل شيء" *aliquomodo omnia alia* [باللاتينية]. أحياناً يقول الأكوييني إن القدرة على المعرفة تضمن للذات المتناهية نوعاً من اللانهاية *le pouvoir de connaître assure au sujet fini une sorte d'infinité*: لقد وُهب الإنسان "النفس" لكي تحل محل الأشكال جميعاً، بينما لا يكون [له] هو - من حيث إنه إنسان - سوى شكل مُعَيَّن. لكنه بما لديه من "نفس"، يشارك في جميع أشكال الوجود. من ثمَّ يمكن القول إن الإنسان هو كَلِيَّة الكينونة (*totem ens*) [باللاتينية]، من حيث إنه - بما لديه من نفس - "يكون" على نحوٍ ما (*aliquomodo*) [باللاتينية] الكل؛ لأن "نفس" الإنسان يمكن أن تتلقى جميع الأشكال^(٢). على هذا النحو تتشابه الكائنات الموهوبة معرفةً بالإله، بعض الشيء.

الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله". (الأصحاح الأول من إنجيل يوحنا: العدد ١).
أ.ع.ب.].

(١) تُنظر على سبيل المثال "المسائل المتنازع عليها": في القوة. المسألة التاسعة. البند الخامس Q.

.D. de Potentia, q. 9, a. 5

(٢) شروح القديس توما على كتاب أرسطو في النفس: الكتاب الثالث *In de Anima, III, n.790*

مع كل هذا فإنه ينبغي تصويب هذا "التطابق" بين الكائن المتناهي العارف والإله! في الإله يكون التطابق بين الذات وكل شيء *omnia alia* [باللاتينية]، [تطابقاً] تاماً؛ بينما لا يكون في الذات المتناهية إلا [تطابقاً] نسبياً. عندما أعجب بغروب الشمس هذا، فإننى أكون غروب الشمس هذا؛ بما أن "العقل في الفعل هو الممتَّعَل في الفعل" (*intellectus in actu est intellectum in actu*) [باللاتينية]، ولكننى لا أتطابق بغروب الشمس هذا، لأننى عندئذٍ سأكف عن أن أكون أنا نفسى. "النفس" تتَفَعَّل - وتظهر وجودها في فعالية مُعَيَّنة - بفضل موضوعها. لكن النفس لا تتَفَق مع الفعل اتفاقاً تاماً، فهي تظل "خلف" فعلها، أبداً لا تتخرط النفس تماماً في الفعل. وهذا بالتحديد لأن النفس يمكن أن تكون بطريقة مُعَيَّنة كل شيء *quodammodo omnia alia* [باللاتينية]، وأنها ليست عندئذٍ إلا بشكلٍ معين (غروب للشمس [على سبيل المثال]). هذا النوع من المُخَالَفة يُمَيِّز بين الذات المتناهية والإله، بقدر ما يُمَيِّز بينها وبين الشيء. الإله هو تماماً كل شيء *omnia alia* [باللاتينية] دون أن يكف أبداً عن أن يكون نفسه، بينما الذات العارفة لا يمكن أن تظل هي نفسها؛ إلا بشرط التطابق النسبى - ولا تطابق غيره - بالأمور *alia* [باللاتينية] التى هي موضوعاتها [موضوعات الذات] للمعرفة. أما الشيء فلا يمكن أن يكون غيره، إلا بفقدانه شكله الأول؛ لكى يتطابق تماماً بذلك الذى هو غيره. تناهى الإنسان، مرجعه كونه لا يستطيع الاستغناء عن عالمٍ يُظهِر فيه وجوده، وهذا التناهى أصيل، وغير قابل للاختزال إلى ذلك [التناهى] الذى للشيء. هذا التناهى - الأصيل - ممتدٌ صوب لا نهائية الإله، وصوب التطابق الذى ينفرد به [الإله]؛ دون أن يمكنه بلوغهما - بلوغ تلك اللا نهائية وذلك التطابق - أبداً.

ما ينشأ من هذا هو أن الكائن الذى يتطابق بعالمه على هذا النحو، هو كذلك كائنٌ يملك معرفةً هي "موضوعيةٌ" مباشرةٌ وبالضرورة؛ تحيله دائماً إلى ما يتجاوزه. هذا لا يعنى أن المعرفة هي الاتفاق بالشئ الخارجى - الذى هو موضوع المعرفة - أو التماثل به^(١). هذا المفهوم لموضوعية المعرفة كفىً بجعلها غير معقولة! الإقرار بوجود تطابق بين المعرفة التى هي فعلى أنا والموضوع المعروف، يعنى أننى لا أعرف سوى فعاليتى أنا؛ تلك التى لعلى آخذاً فى معرفة ذلك الموضوع. لكن إن لم يكن هذا التطابق إلا نسبياً، فعندئذٍ ينبغى لى الإقرار بأننى - فى المعرفة التى لى بفعاليتى الحالية - أستشعر خبرةً لى بغيرية لا تقبل الاختزال. كل معرفة بموضوع، هي إقرارٌ للموضوع - الذى أعرفه - بموضوعية حقيقية. نفس فعل المعرفة كما يفهمه الأكويينى، يجبرنى على وضع مسافة بينى - أنا العارف - وبين الأشياء *alia* [باللاتينية] التى أنا هي. فعل المعرفة اكتشافٌ لتجاوزٍ فى داخل التماثل ذاته. ليست المعرفة ممكنة إلا لأنها تتضمن تطابقاً، لكن لأن هذا التطابق ليس إلا نسبياً، فإن هذه المعرفة موضوعيةٌ، ودائماً تخلف بين الذات والموضوع تعارضاً ما. أنا هو الموضوع وفقاً للوجود القصدى *secundum esse intentionale*

(١) "المسائل المتنازع عليها": فى القوة. المسألة التاسعة. البند الخامس: "ما هو مفهوم من حيث هو، ليس هذا الشئ نفسه الذى لذهننا معرفة به، بما أن هذا الشئ عندما يفهم يكون بالقوة [بمعنى: "ضد الفعل"] ولا غير، وأنه سيوجد حقاً خارج ذلك الذى يفهم، مثلما عندما يفهم الإنسان الأشياء المادية؛ من قبيل الحجر أو الحيوان" *Id autem quod est per se intellectum non est res illa cuius notiitia per intellectum habetur, cum illa quandoque sit intellecta in potentia tantum, et sit extra intelligentem, sicut cum homo intelligit res materials, ut lapidem vel animal* [طبق الأصل اللاتينى من] *Q. D. de potentia, q. 9, a. 5*. هذا البند الذى أحيل إليه أكثر من مرة، يبدو لى ذا أهمية جدية باسترعاء الانتباه.

[باللاتينية]، لكن للموضوع وجوداً طبيعياً *esse naturale* [باللاتينية] يتجاوزنى. التطابق بين ذلك الوجود القصدى وهذا الوجود الطبيعى، مستحيلٌ إلا فى الإله! فيه هو وحده، تكون المعرفة ماثلة خالصة، ليس غير الإله من يمضى من الذات إلى الذات، على نحو ما تتمناه النظرية المثالية^(١).

إذن فإن تعريف وجود الإنسان كوجودٍ قصدى، هو فهم الإنسان ككائنٍ متناهٍ - موجودٍ فى عالمٍ موضوعى - ومُجابهٍ بغيريةٍ لا يمكنه اختزالها، ولكنها تتيح له إمكانية التغلب - على نحوٍ ما - على تناهيه؛ بأن يكون كل شيء *omnia alia* [باللاتينية]^(٢).

لكى أختتم هذا العرض العام للقصديّة، أودّ أن أضيف أنها لا تُعَيّن الوضع الذى وفقاً له تتحقق لدى الإنسان (ولدى الحيوان) القدرة على المعرفة فحسب. وإنما تُعَيّن القصديّة - على نحوٍ أعمّ - الوضع الخاص الذى يتمتع به ما يدعوه الأكويني "الوجود الروحى" (*esse immateriale* [باللاتينية])، جاعلاً إياه مُقابلاً للشيء المادى^(٣). إن كان الأكويني عادةً لا يُلجّ على هذه النقطة - كما أنه فى

(١) "مجموعة الردود على الأمام": الكتب الأولى. الفصل السابع والأربعون. حتى رقم ٢: "قى الحق إن الوجود الطبيعى للإله والوجود المُتَعَلِّق، هما واحدٌ ومتمثلان". *nam esse naturale Dei et*

esse intelligibile unum et idem est [طبق الأصل اللاتينى من] *C.G. I, 47, adhuc 2*.

(٢) فى الوقت الراهن أترك جانباً المعنى المُحدّد لهذا التعبير: "كل شيء" *omnia alia* [باللاتينية]، بمثلما تعبير "كلية الكينونة" *totem ens* [باللاتينية] الذى استخدم [فى المتن] أعلاه. وبفضل التحديد الدقيق لهذين التعبيرين لاحقاً، سيتمكن على خطى الأكويني تقرير القصديّة الخاصة بالإنسان (على عكس الحيوان. ومن ثمّ إظهار خصوصية الوجود الإنسانى). هذا التقرير ليس ممكناً إلا بالقيام بتحليل العالم الإنسانى، و[كذلك بتحليل] الصلة الخاصة بين الإنسان وعالمه.

(٣) شروح القديس توما على كتاب أرسطو فى النفس: الكتاب الثانى. الدرس الخامس

.In de Anima, II, 5, n.283

معظم الأحوال لا يذكر القصدية سوى في معرض حديثه عن المعرفة - فما هو بالرغم غافل عن التوازي بين المعرفة والإرادة. إنما عن طريق إرادة الإنسان بقدر ما هو عن طريق معرفته، يكون إفلاته - وهو أرفع الكائنات الحية - من التناهي المنغلق على ذاته *la finitude close sur elle-même*. المجال المفتوح أمام الإرادة، هو - بالتمام والكمال - العالم الذي تستكشفه المعرفة... هو العالم الذي يجوب الإنسان أنحاءه واحدًا بعد الآخر، دون أن يضلّ في أيّ منها. ذلك أن العالم الذي يتطابق به الإنسان عن طريق معرفته، هو موضع احتواء العالم الذي يتطابق به عن طريق إرادته. يقول الأكوييني في "المجموعة اللاهوتية"، إن "هاتين القوتين (العقل والإرادة) تتبادلان مع أفعالهما انطواء البعض على البعض" *ces [deux] puissances (l'intelligence et la volonté) s'enveloppent mutuellement par leurs actes*^(١). إذن فليس وجود الإنسان القصدى راجعًا إلى معرفته، بل إلى كونه إنسانًا. لإرادة الإنسان - بمثلما لمعرفته - جذورٌ في ما له من "نفس".

ثانيًا: عالم الإنسان

إن كانت المعالم الأساسية لعلم الإنسان لدى توما الأكوييني، هي بالفعل تلك التي أشرتُ إليها تَوًّا؛ فعندئذٍ ينبغي أن نذكر أنه لا يوجد في عرفه علمٌ للإنسان مُسبقٌ - أو نظري - يمكن أن يسبق الأوجه العملية لعلم الإنسان، أو الأوجه

(١) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة الثانية والثمانون. البند الرابع. الرد على الاعتراض الأول *S.T. 1a, q. 82, a. 4, ad 1um*. وكذلك تُنظر "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة الثمانون. البند الأول *S.T. 1a, q. 80, a. 1*. و"المسائل المُتَنَازِع عليها": في الشر. المسألة السادسة *Q. D. de Malo, q. 6*.

الحضارية لذلك العلم؛ وكأن ذلك العلم المسبق يشكل أساساً تستند إليه تلك الأوجه. الإنسان لا يُعرَّف بنفس ما هو: الإنسان ليس ماهية - أو طبيعة - تقبل التعريف في ذاتها، وليس إلا في الروابط الحية التي يعقدها الإنسان بموضوعات فعاليته، ما هو ممكن من اعتداد به؛ وبذكرنا للإنسان، يتلزم دائماً ذكرنا لعالم الإنسان. بالفعل إن الإنسان ليس ما هو فحسب، بل الأشياء جميعاً بعداً. (*non solum est id quod est, sed etiam omnia alia* [باللاتينية]). وقد بتنا نعلم ما يعنيه الانتماء المتبادل بين الإنسان والعالم، أى ما يعنيه هذا الفعل اللاتيني *est* [وهو في العربية "يكون"، أو بالأحرى "هو" لأن له في الجملة موقع الرابطة *copule* (بالفرنسية، أو *copula* بالإنجليزية)] في النص الذي أشرت إليه توأ: هذا الفعل الذي يمثل الرابطة، هو القصديّة؛ على نحو ما يصفها الأكوييني.

وعلى الرغم من هذا فإنه عند هذا الحد لا يزال واجباً تحديد ذلك الطابع بعينه الذي يجعل من القصديّة الإنسانية وضعاً أصيلاً للوجود، وفيه تتجلى "نفس" ذلك الحى - الذى هو الإنسان - كنفس إنسانية. وليس هذا التعيين ممكناً إلا إذا توصلنا إلى تحديد معنى جميع تلك الأشياء (*omnia alia* [باللاتينية]) التى - فى وضع القصديّة - يكونها الإنسان بطريقة معينة (*quodammodo* [باللاتينية]). وعليه فقد بات من واجبنا أن ندرس هذا العالم الذى للإنسان، متلمسين فيه ما هو إنسانى بعينه.

أفيمكن عندئذ الظن أنه يكفى تعداد ما فى المجموعة الكاملة للموضوعات التى قد تشكل هذا العالم الإنسانى، لدراسته؟ كلا! فإن علينا أولاً استرعاء الانتباه إلى استحالة مهمة كهذه، مهما بذلنا من جهد لتجشّمها. هذا لأن الإنسان هو كل شيء *omnia alia* [باللاتينية]. لكن بوجه أخص، ليس مؤكداً أن تكون الموضوعات فى ذاتها هى التى تُعيّن عالم الإنسان. ذلك أننى عندما أعود بكلّى من جَوْلَتنا

ويكون كلُّ منا ظمآنًا، فإن كلاً منا يصبو إلى نفس الشيء تمامًا: الماء القراح البارد. هذا الشيء يشكل جزءاً من عالم كلبي بمثلما من عالمي تماماً، ولكن قد لا يكون لكل منا نفس ما للآخر من صلة بذلك الشيء عينه. وعليه فإن ما يجعل من العالم عالماً إنسانياً، هو الصلة التي يعقدها الإنسان بما في هذا العالم من موضوعات. الموضوع مُعتدُّ به في ذاته - وفي كونه مباشراً - هو للحيوان موضوع، بمثلما هو كذلك للإنسان تماماً. لكن ليس للواحد منهما بنفس الموضوع، نفس الصلة التي للآخر به بالضبط. إذن فإن مهمتنا الراهنة ليست وصف ما في عالم الإنسان من موضوعات، بل الكشف عن بنية ما في هذا العالم. هذه البنية - التي تجعل من العالم عالماً إنسانياً - هي التي من شأنها أن الإنسان يكون عالماً، في نفس العالم الذي يعيش فيه الحيوان كذلك. إن دراسة كهذه، لتحيلنا مباشرة إلى التفكير في التعريف التقليدي للإنسان بأنه "حيوان عاقل"؛ ففي المجال المفتوح، يتلقى الإنسان عالم الأشياء بإدراكه البدني. في هذا لا يختلف الإنسان عن الحيوان. لكن لأن الإنسان حيوانٌ وهبَ عقلاً، فإنه قادرٌ على استبطان العالم *interioriser le monde*؛ وعلى جعل العالم عالماً هو.

الأكويني يسترعى الانتباه إلى أن القصدية هي خاصية ذلك الذي دعاه الوجود الروحي *esse immateriale* [باللاتينية]، بعكس الشيء المادي الذي هو ما هو وليس أيّاً غيره؛ وهذا الوجود الروحي *esse immateriale* [باللاتينية]، به درجتان أو مستويان: الوجود القادر على الإدراك *esse sensible* [باللاتينية]، والوجود المتمتع بالعقل *esse intelligibile* [باللاتينية]. هذان المستويان قد أنعم بهما على "نفس" الإنسان، الموهوبة - في آنٍ معاً - كلاً من الإدراك والعقل^(١).

(١) كما ذكرت سالفاً، فسأحتفظ في هذا المقام - لأسباب تتعلق بالتيسير - بما صاغه الأكويني من مصطلح، وأشار بكلمات من قبيل "الإدراك" *Sensibilité* و"المُترك" *sensible* و"الإحساس" *Sensation* إلى الفاعلية الإدراكية للإنسان بأجمعها. وبالمثل سأستخدم مفردات "العقل" *raison*

والقصدية التى تحدد صلة النفس بالعالم - والتى فيها يتفَعَّل وجوده - قابلةٌ هى الأخرى للتعريف وفقاً لهذين المفهومين للإدراك *sensibilis* [باللاتينية] والعقل *intelligibilis* [باللاتينية]، فالإنسان يتطابق بعالمه فى وضعٍ يُشكِّله كلٌّ من العقل والإدراك معاً. على هذا، فإن المشكلة بأكملها تظل كما هى: كيف التفكير فى هذه القصدية المزدوجة ووحدة العميقة؟ بالإضافة إلى ما أكَّدته أعلاه من أن الإنسان هو عالمه، بات واجباً أن يُذكر أن وضعاً مزدوجاً من الإدراك والعقلانية يحكم كَوْن الإنسان عالمه، بمثلما بات واجباً أن يُتَوَخَّى التفكير فيما بين هاتين الكيفيتين للوجود - اللتين بهما يكون الإنسان هو عالمه - من تمايزٍ ومن وحدة!

هذه المسألة يمكن حلُّها دون إبطاء، وعلى نحوٍ منهجى. وهذا باسترعاء الانتباه إلى الوحدة الأساسية للقصدية الإنسانية، على الرغم مما لها من طابع مزدوج. العقل والإدراك هما من بين ما فى الإنسان من "قوى" (أو مجموعات من القوى). وهما يُعبَّران فى ازدواج حقيقى - وإن كان نسبياً تماماً - عن الوحدة الأعمق، التى هى "نفس" الإنسان.

إذن، فالوجود المتمتع بالعقل *esse intelligibile* [باللاتينية] والوجود القادر على الإدراك *esse sensibile* [باللاتينية]، لا يعنيان جزءين من النفس مُتميّزين أحدهما عن الآخر. الإنسان ليس من ناحيةٍ كائنٌ عقلٍ، ومن أخرى كائنٌ إدراك! الإنسان بأكمله هو الواحد والآخر، والعقل والإدراك يعنيان بالأحرى وضعين للكائن الإنسانى إزاء العالم. ما نلقاه - ونحلُّه على مستوى القدرات أو العمليات - من ازدواج، لا يُخلُّ بما لماهية الإنسان من وحدة؛ بل هو - على العكس - تعبير عنها، الإنسان كائنٌ ينبغي لكى يكون ما هو، أن يكون ظهوره فى كلٍّ من "منطقتى"

و"العقلانية" *rationalité* و"العقلانى" *rationnel* كمقابلات للكلمات اللاتينية *intellectus* أو *intelligibilis* أو *ratio* التى يستخدمها الأكويني، والتى تشير إلى الفعالية الذهنية للإنسان بأجمعها، بمعنى واسع؛ وأحياناً مُلتبس.

الفعالية المعنيتين بمفهومي العقل والإدراك، لكنها دائماً كُليّة وجوده التي تتخرط في كل من هذين المستويين: الذي يشعر هو الإنسان والذي يفكر هو الإنسان.. الإنسان، أي كائن هو دائماً متجاوز لتجزئة إلى عقل وإدراك، أو تتجاوز هذه التجزئة!! هنا نلمح سلفاً كيف تكون صلة الإنسان بالعالم أصيلة على الأتم، وعلى وجه خاص كيف تختلف هذه الصلة عن تلك التي يعقدها الحيوان بموضوعاته. القصدية الإنسانية لا تتحقق أبداً في وضع الإدراك الخالص، إنها تتضمن دائماً ممارسة العقلانية على نحو أو آخر، وحتى عندما يخلو الإنسان مما سوى الإدراك أو الإحساس، فإن إدراكه لا يمكن أبداً إرجاعه إلى ذلك الذي للحيوان خالصاً ومجرداً: إدراك الإنسان، هو دائماً ذلك الإدراك الذي لكائن يمكن كذلك أن يفكر.

هذا الازدواج - المُعَرَّب على هذا النحو عن الوحدة العميقة للكائن الإنساني - لا يمكن أن يكون حقيقياً ولا مفهوماً، إلا بوجود ترتيب للعقل والإدراك أو تدرّج بينهما. الترتيب والتدرج على نحو ما يرد ذكرهما في هذا المقام، يعنيان أنه - بشأن ماهية "النفس" - يوجد للعقل وللإدراك تقارب - إلى حد كبير - بهذا الكل غير المتجزئ لوجود الإنسان. في تعقيب الأكويني على ما كتبه أرسطو، نجده يكتب قائلاً إن "الترتيب يتطلب أمرين: من ناحية تمييزاً بين الأشياء المُرْتَبّة، و[من أخرى] صلة لهذه الأشياء بالكل".^(١) إذن فإن على من يؤكد أن الإنسان هو في آنٍ معاً عقل وإدراك، وأن ازدواج القدرات هذا يُعاش في وحدةٍ لماهية هو "النفس".. أقول إن على من يؤكد هذا أن يضيف عندئذ أن الإنسان ليس عقلاً

(١) شروح القديس توما على كتاب أرسطو في الميتافيزيقا: الكتاب الثالث عشر. الدرس الثاني

عشر: [والأصل اللاتيني للعبارة الواردة في المتن أعلاه هو] *Ordo duo requirit scilicet*

ordinatorum distinctionem et communicatiam distinctorum ad totum [كما ورد في]

.In Metaph., XIII, 12, n.2637

وإدراكاً على حدٍ سواء وبنفس الصفة، وأن واحدةً من قدرتيه هاتين أكثر من الأخرى قُرْباً إلى "نفسه".

هذا يفضي إلى التساؤل عمّ هو الذي - من بين العقل والإدراك - يجعل الإنسان إنساناً في الأساس؟ يجيب الأكوييني بأنه ما في الإنسان من نفسٍ عاقلة *anima intelligibilis* [باللاتينية]. الإنسان هو أولاً عقل، وإنما في القدرة على التفكير يكون ظهور الوجود الذاتي للإنسان. هذا هو المعنى المقصود عند تأكيد كَوْن العقل بعينه، وهو الفارق الذي يميّز الإنسان داخل فصيلة الحيوانات. في عُرْف الأكوييني أن النفس المُدرِكة *anima sensibilis* [باللاتينية] لها في نظام الكمال - بمثلما في نظام الطبيعة - مرتبة تالية. ونفس هذا التدرج يلاقى ثانيةً عند بحث الموضوعات الملائمة لهاتين القدرتين المختلفتين: العالم الذي يفصله العقل، "يفوق" عالم الإدراك^(١).

هذا التأكيد لأولوية العقل على الإدراك، يجب ألا يؤدي بنا إلى مفهوم فظّ يتخيل قدرتين تعلو إحداهما الأخرى، أو متواجهتين؛ يجب عدم التفكير في هذا الذي ينتظم العقل والإدراك، باعتباره نظاماً مؤسساً على ما لكل من الاثنين من مسافةٍ بينه وبين حقيقة ثالثة خارجية عنهما هي النفس، تختلف عن تلك التي بين الآخر وبينها. ما في الأمر هو نظامٌ بشأن "كلّ" تتخذ الحقائق مواقعها بداخله... كلاًّ تكونه تلك الحقائق وتعبّر عنه. مقارنة العقل والإدراك بماهية "النفس"، ليست مقارنة صورتين بنفس النموذج للتوصل إلى نتيجةٍ هي أن إحدى الاثنين "أفضل" من الأخرى. "النفس" ليست شيئاً خارج العقل والإدراك! ليست النفس ما هي،

(١) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة السابعة والسبعون. البند الرابع 4. *S.T. Ia, q. 77, a. 4*.

و"المسائل المتنازع عليها، في النفس". المسألة الثالثة عشرة 13. *Q. D. de Anima, q. 13*.

إلا بجعلها مجموعتي الإمكانيات هاتين - المسميتين بالعقل والإدراك - تبرزان. وما جرى في هذا المقام من ذكر ترتيب لهاتين المجموعتين - أو مقارنة لمجموعة منهما والأخرى، بما هو مشترك بينهما من مبدأ أول - يعنى الاحتكام إلى ترتيب للانبثاق: إن كان العقل أسبق من الإدراك إلى الكمال، فلأنه بالتحديد ذلك الذي ينبعث من "النفس" أولاً.

إذ يفهم الأكوييني - على هذا النحو - ما بين العقل والإدراك من نظام، فهو يتوصل إلى إثباته أن ما يجعل للعقل هذه الأسبقية، هو أن الإدراك ينشأ من ماهية النفس بواسطة العقل^(١). "إحدى قوى النفس هي (قابلة لأن تنشأ) من ماهية النفس بواسطة قوة أخرى".^(٢) ويستخلص الأكوييني التطبيق التالي: "على هذا النحو نرى أن الغاية التي للإدراك هي العقل. لكن العكس ليس صحيحاً. فما الإدراك في حقيقته سوى إسهام منقوص من العقل. قد يمكن إذن القول إنه ينشأ بالطبيعة من العقل كمثلاً ناقص من الكامل".^(٣)

في هذا النص يؤكد الأكوييني أن الإدراك ينشأ من العقل بطريقة معينة *quodammodo* [باللاتينية] فقط. ذلك أنه بالمعنى الدقيق، ينشأ الإدراك من "النفس"

(١) من الجلي أن الأمر لا يتعلق بأسبقية زمنية بل وجودية.

(٢) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة السابعة والسبعون. البند السابع [والأصل اللاتيني للعبارة الواردة في المتن أعلاه هو]: *una potentia animae ab essentia animae procedit mediante alia* [كما ورد في] *S.T. 1a, q. 77, a. 7*.

(٣) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول، المسألة السابعة والسبعون. البند السابع [والأصل اللاتيني للعبارة الواردة في المتن أعلاه هو] *Videmus enim quod sensus est propter intellectum, et non e contrario, sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus ; unde secundum naturalem originem est quodammodo ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto* [كما ورد في] *S.T. 1a, q. 77, a. 7*.

بواسطة العقل، وهذا الترتيب الذى يتحقق تبعا للانبثاق، تستدل منه عاقبة مهمة يُفصلها الأكوينى فى هذا النص من "المجموعة" الذى أقوم هنا بتحليله. إن ما يؤكد الأكوينى بالفعل هو أنه فى الكائنات التى تنشأ من المبدأ ذاته وفقاً لترتيب بفعل الطبيعة، يكون الأقرب إلى المبدأ - بطريقة معينة - المُسبَّب لتلك التى هى أكثر بعداً ، بمثلما يكون المبدأ نفسه هو المُسبَّب لجميع الكائنات التى تنشأ منه. وهذا الذى يؤكد، يتيح لنا فهم أسبقية العقل أو اكتماله؛ الأشد من ذلك الذى للإدراك: بمثلما ينبغى على "النفس" - لكى تكون "نفساً" إنسانية - أن تجعل العقل ينبجس منها، فكذاك ينبغى على العقل بدوره - لكى يكون عقلاً إنسانياً - أن يجعل الإدراك ينبجس منه.

فى نفس النص يُشدد الأكوينى على أن تأكيد هذه الحقيقة، يعنى أن العقل هو غاية الإدراك ("الإدراك غايته العقل، لا العكس". *Sensus est propter intellectum, non e contrario* [باللاتينية]). قوام تفوق العقل على الإدراك، هو أن الإدراك ينشأ أولاً من العقل، وفيه يجد غايته: "[على هذا] يترتب أن قوى النفس التى لها أولوية فى ترتيب الكمال و[ترتيب] الطبيعة، هى مبادئ للأخرى؛ على نحو ما تكون الأسباب الغائية والفاعلة *Les causes finales et efficiente* [مبادئ لنتائجها]"^(١).

إلا أن هذا التفوق للعقل الذى يتبدى على هذا النحو المزدوج، يُعرب كذلك عن قصور داخلى فى تلك القدرة ذاتها! ففى حقيقته لا يمكن للعقل *anima intelligibilis* [باللاتينية] أن يكون ما هو، إن ظل منغلَقاً فى ذاته، لا يمكن للعقل

(١) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة السابعة والسبعون. البند السابع [والأصل اللاتينى للعبارة الواردة فى المتن أعلاه هو]: *Consequens est quod potentiae animae qua sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturae, sint principia aliarum potentiarum per modum finis et activi principii* [كما ورد فى] *S.T. 1a, q. 77, a. 7*.

أن يكون "عقلاً خالصاً"، أو لا يمكن لـ "النفس العاقلة" أن تكون خالصة التفكير: ينبغي أن "تتخارج" *s'exteriorise* في صورة النفس المدركة *anima sensibilis* [باللاتينية]... أن تتخارج على شكل الإدراك! إظهار العقل مرتبطاً بالإدراك، الذي هو له - في أن معاً - شرطُ الإمكان، والحدّ. إنما العالم مفتوحٌ على القصدية العقلانية بفعل الإدراك، لكن هذا العالم متاحٌ دائماً في حدود ما هو "مدرك". لهذا السبب سيثابر الأكوييني على تكرار قوله إن موضوع المعرفة الإنسانية، لا يمكن أن يكون إلا ماهية الشيء المدرك (*quiditas rei sensibilis* [باللاتينية]).

أن يكون العقل غاية الإدراك، فهذا إذن يُظهر أن تفعيل العقل مرتبطٌ بمجال الإدراك. رغم أن تفكيرنا - فيما بين هاتين الالتهتين من قوى "النفس" - لا يزال بعد ابتدائياً للغاية، فمن المهم مع هذا أن نمنع فيه شيئاً ما؛ كي نبرز ما يترتب عليه.

أول ما يترتب هو أن فعالية العقل التي هي التفكير، تُمثّل الفعالية التي هي الفعالية الإنسانية على وجه الخصوص^(١). والفعاليات التي سنصفها بأنها "أدنى" - كتلك التي للإدراك - تستوفي اكتمالها في فعالية العقل هذه. يمكن القول إن في أفعال الإدراك شيئاً منقوصاً: فعل الرؤية يكتمل في العقل، الذي لا يرى فحسب بل "يرى من الداخل"؛ بفهمه ما هو الشيء الذي تراه العين. الأمر في حقيقته كأن "النفس" الإنسانية تتبدّى على مراحل متعاقبة، مظهرية كل وجودها: أرى، ثم أفهم ما أراه. لكن لن يكون بقدرتي أن أقول ما تعنيه الرؤية إنسانياً، ما لم أكن أعرف ما يعنيه فهم ما يرى. من ثم فإن فعل الرؤية المدرك، لا يمكن أن يفهم إلا إذا فهم في اكتماله الذي هو فعل العقل.

(١) تتاولى هنا لكلمة "الفكر" *Pensée*، هو بالمعنى الواسع... الشامل الفعالية الذهنية بمثلما الفعالية الإرادية (شبهة الذهن *appetitus rationalis* [باللاتينية] كما سيقول الأكوييني).

قد يكون من الواجب فى هذا المقام، مناقضة الرأى الشائع الذى يفهم العقل بناءً على الإدراك، من حيث إن الإدراك هو الفعالية التى تبدو كفعالية أولى. الأكويينى يؤكد أولاً أننى أفكر، وكذلك فلأننى أستطيع التفكير، أستطيع الرؤية والسمع والتذوق والشم. ليس العقل هو الناتج عن الفعاليات الإدراكية، كما يمكن أن تدعو إلى الظن بعض التوصيفات الساذجة للمعرفة المجردة. العقل هو أول، لأنه مبدأ وغاية. إذن فإن فهم فعالية الإنسان العقلية، هو كذلك فهم فعاليتها الإدراكية، التى هى لها العنصر الأساسى. ومن ثم فإن فهم الإنسان ليس ممكناً، إلا بناءً على "عقله"؛ لا على بدنه.

فى جميع الأحوال، يجب ألا نفهم ما سلف ذكره باعتباره يعنى أن الإدراك ليس شيئاً على الإطلاق. تأكيد أولوية العقل، والقول إن الإدراك لا يكون إنسانياً ما لم يكتمل فى الفعالية العقلانية، ليسا إثباتاً لعقلانية يغلب عليها التبسيط. نظرية الأكويينى تعنى أن العقل الإنسانى ليس شيئاً بدون الإدراك، بقدر ما تعنى أن العالم العقلانى سيكون غير موجود، إن لم يكن أولاً عالماً مدركاً؛ أى إن لم تتم استعادة العالم المدرك على مستوى آخر من القصدية. يجب ألا يفوتنا ما بين هذين المستويين للنفس الإنسانية من صلة من شأنها ألا يكونا أبداً متواجهين، ولا أن يكون الواحد منهما خارجياً بالنسبة إلى الآخر. ما يتأكد هو أن كلاهما داخليٌّ بالنسبة إلى الآخر، وناشئٌ عن الآخر. "النفس" تُصطنع كعقل، وباصطناعها كعقل تُصطنع كإدراك، وهذا لكى تكون فى العالم، وتصير ما هى. وفى هذه العملية، لا يكون الإدراك إلا حدّاً للعقل ولا غير.

فى هذا المقام نكون بالغى البعد عن الرؤى التى ستتخذها العقلانية المتعارف عليها، فهى رؤى تؤكد أولوية العقل على نحو من شأنه أن يودى إلى

إلغاء الإدراك في حد ذاته. في عرّف الفيلسوف المعتقد لمذهب ديكارت، سيبدو المدرك دائما كأنه متعلّق مشوّش *de l'intelligible confus* سيكون في الإمكان تعمّقه، أي تجاوزه!! ليس هو مدركاً إلا للخيال، والتفكير يحوّلّه إلى متعلّق. هذا الاختزال للمدرك إلى المتعلّق، مستحيل في نظر الأكويينى، لأن المدرك هو - في أن معاً - شرط إمكان المتعلّق، وحدّه له. العقل الذى يؤكد الأكويينى أولويته أو تفوقه، يكون فهمه إذن - ومنذ اللحظة الأولى - كعقل محدود ومتناهٍ، له حدّ ليس خارجياً عنه ولا عارضاً، بل هو - على العكس - حدّ داخلى، وهو ماهية. فى الفلسفة الأخذة بالعقلانية، يكون العقل هو غير المحدود - واللامتناهى - بذاته *de soi*. أمّا إن كان العقل بالفعل *en fait* محدوداً ومتناهياً، فليس هذا إلا على نحو خارجى وعارض. على سبيل المثال سيكون مصدر هذا التحديد، هو كون النفس مرتبطة بالبدن، لكن هذا الارتباط يجرى التفكير فيه هو نفسه باعتباره عارضاً: العقل محدود، لأن له بدنًا *La raison est limitée, parce qu'elle a un corps*. إنما فى أغلب الظن أن الأكويينى كان سيرفض هذا الربط السببى، ويؤثر القول إن العقل محدود، بما أن له بدنًا *La raison est limitée, puisqu'elle a un corps*!(^١) البدن ليس الحدّ الخارجى العارض والمؤقت للعقل، بل إن البدن هو فى النفس، باعتباره حدّها الداخلى والأساسى. الأمر واضح: إنه يتعلّق فى هذا المقام بفهم للإنسان غير ذاك الذى للعقلانية التلقائية والشائعة، والتى لم يحترس منها كثير من الفلاسفة بما فيه الكفاية.

إن كانت تلك هى الصلة فى "النفس" بين العقل والإدراك، فسينتج أن تعريف عالم الإنسان... تعريف العالم الذى هو الإنسان (النفس هى - بطريقة معينة - كل

(١) واضح أن الفارق بين التعبيرين، لا يتعدى خطأ رفيفاً، وهو متعلق بدقائق اللغة الفرنسية، مثلما - بالطبع - بدقائق اللغة العربية. أ.ع.ب.

شيء *anima EST [quodammodo] omnia alia* [باللاتينية])، يتأتى إلى تعريف
بمنتهى الدقة للعقل الإنسانى، أى الطريقة (*quodammodo* [باللاتينية]) التى يكون
بها الإنسان كل ما يعرفه ويريده... كل ما يُشكّل له وجودا. وإذا اختزل أنا المسألة
التى تشغلنا إلى واحد فريد من معالمها على هذا النحو، لا يفوتنى ما ذكرته أعلاه
من تمييز بين العقل والإدراك: بين العقل والإدراك يوجد تنوّع، وبين الاثنين توجد
وحدة، وكذلك يوجد تدرّج أو ترتيب من شأنه أنه عندما يدور الحديث عن العقل،
فإنه يدور كذلك عن الإدراك، وعندما يدور الحديث عن النفس، فإنه يدور كذلك
عن البدن. وعليه فحين يدور الحديث عن العقل، لتعريف ما هو "العالم من الإنسان
وإليه"؛ فما من مجازفة بإسباغ تميّز على أحد معالم عالم الإنسان - ومن ثمّ أحد
معالم الوجود الإنسانى - وتتاسى المعالم الأخرى، لكن هذا مشترط بكون موضوع
الحديث هو العقل الإنسانى، أى العقل المحدود بالإدراك.

وإنما بالقيام بتحليل ذلك العقل المَعْنَى - وبالكشف فيه عن صلته بالأدراك
- يُستطاع تجاوز ما يظهر من ازدواج للإنسان، والكشف فى العمق عن الوحدة.

الفصل الثالث

العقل والإدراك

ما هو - أساساً - قوام عقل الإنسان؟ ما قوام الوجود العقلي *esse intelligibile* [باللاتينية]؟ في تعرض الأكويني لفعل المعرفة من حيث إنه تفعيل العقل الإنساني، نجده يُسجّل أن هذا التفعيل "يتطلب قوتين، هما العقل الفاعل والعقل الممكن".^(١) هذا التأكيد يُعيّن حدودَ مهمةٍ هي في هذا المقام مهمتنا، إن أردنا معرفة المفهوم الذي يتبناه الأكويني للعقل الإنساني، ولن نتسنى لنا الإحاطة بفكر الأكويني بشأن العقل الإنساني، إلا ببحثنا في كُلِّ من هاتين القدرتين اللتين يرجع إليهما لتعريف العقل.

أولاً: الوجود العقلي *Esse intelligibile* [باللاتينية]: العقل الإنساني

أ- العقل الفاعل

في تعريف الأكويني للعقل الفاعل، نجده يُعيّن دور هذا العقل؛ كي يُحكم تعريفه له: العقل الفاعل هو الصانع للمعقولات... هو "جاعل الأشياء مُتَعَقِّلَةً، في

(١) "المسائل المُتَنَازِع عليها": في النفس. البند الثالث عشر *Q. D. de Anima, a. 13*.

الفعل".^(١) بناء على ما قال به أرسطو، فوفقاً للقياس على الضوء - ذلك القياس الذائع الصيت منذ أيام فيلسوف الإغريق - يكون العقل الفاعل هو المصدر الذى يشعُّ نوره على الأشياء ويجعلها مرئية. وهذا يكون بفعل العقل الإنسانى، ومعناه أن الأشياء فى ذاتها وبذاتها ليست مرئية، أى ليست مُتَعَقِّلَةً، وبالتالي فإن على الإنسان كوجودٍ عقلى *esse intelligibile* [باللاتينية] أن يصنع عالمه.. عليه أن يَكُونَهُ.. يكون هذا العالم. وهذا على نحو سَأَفْصَلُ دَقَائِقَهُ فيما بعد.

إذن فإن القول بأن الإنسان عقلٌ فاعل، هو تأكيدٌ أسبقية هذا العقل بالنسبة إلى عالم السمقولات ذاتها. الأكويينى يرى فى ضرورة العقل الفاعل نظريةً مضادةً للأفلاطونية بجلاء! إن وُجِدَ - كما يؤكد أفلاطون - عالمٌ من الأشكال المُتَعَقِّلَةً، فلن تكون هناك حاجةٌ إلى اللجوء إلى مصدرٍ للتمييز؛ هو العقل الفاعل. وما نجده لدى أرسطو من تقريرٍ للعقل الفاعل، يرجع إلى رفضٍ لما هو دائمٌ من "مُثُل" [تلك التى يقيم عليها أفلاطون نظريته]^(٢). فى عُرْفِ أفلاطون أن المُتَعَقِّلَ سابقٌ على الإنسان، وأن صلة الإنسان بالعالم صلةٌ لها صفةٌ إيجابية. أما فى عرف أرسطو فهو العكس: الإنسان كعقلٍ فاعل، سابق على العالم. وصلة الإنسان بالعالم، هى صلة المُكَوَّنِ بما يَكُونُهُ، أو المُؤَسَّسِ بما يؤسِّسه. الإنسان هو عالمه؛ بذلك المعنى الأدق الذى هو أنه يجعل عالمه يَكُونُ.

(١) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة التاسعة والسبعون [والأصل اللاتينى للعبارة

الواردة فى المتن أعلاه هو]: *Facit intelligibilia in actu*: [كما ورد فى] *S.T. Ia, q. 79, a. 3*.

كذلك تُنظر "المسائل المُتَنَازِعُ عَلَيْهَا": فى المخلوقات الروحية

Q. D. de spiritualibus creaturis, 1, 9, 10. وأخيراً شروح القديس توما على كتاب أرسطو فى

النفس: الكتاب الثالث. الدرس العاشر *In de Anima, III. 10, n. 728*. وكذلك "المسائل

المُتَنَازِعُ عَلَيْهَا": فى النفس. *Q. D. de Anima, 18*.

(٢) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة التاسعة والسبعون. البند الثالث *S.T. Ia, q. 79, a. 3*.

إذن فإن فعالية العقل الفاعل، تُعَيِّنُهَا غَايَتُهَا: هِيَ تَجْعَلُ الْمُتَعَقِّلُ كَائِنًا فِي الْفِعْلِ. يَنْبَغِي السَّعْيُ إِلَى فَهْمِ هَذِهِ الْفَعَالِيَّةِ الَّتِي تَجْعَلُ عَالَمًا يَنْشَأُ لِلْإِنْسَانِ. فِي بَعْضِ "الْمَسَائِلِ الْمُتَنَازِعِ عَلَيْهَا: فِي الْحَقِيقَةِ" *De Veritate* [بِاللاتينية]، يَوْجَدُ نَصٌّ مَعْرُوفٌ جَيِّدًا؛ حَيْثُ يَكْتُبُ الْأَكْوِينِيُّ قَائِلًا إِنَّ "مَا يَفْهَمُهُ (*concipit* [بِاللاتينية]) الْعَقْلُ فِي الْمَقَامِ الْأَوَّلِ بِاعْتِبَارِهِ مَعْرُوفًا بِأَكْثَرِ مِنْ غَيْرِهِ - وَفِيهِ يَجِدُ الْحُلَّ لِجَمِيعِ مَفْهُومَاتِهِ - هُوَ الْكَائِنُ (*ens* [بِاللاتينية])".^(١) فِي هَذَا النِّصِّ يَتِمُّ تَأْكِيدُ الْكَائِنِ، الَّذِي يُطْرَحُ كَمَوْضُوعٍ - هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ - لِفِعْلِ الْعَقْلِ، بِاعْتِبَارِهِ الْمَعْرُوفُ بِأَكْثَرِ مِنْ غَيْرِهِ (*notissimum* [بِاللاتينية]). هَذَا يَنْبَغِي أَلَّا يَفْهَمُ بِالْمَعْنَى الَّذِي يَكُونُ بِهِ الْكَائِنُ هُوَ الْأَكْثَرُ عَادِيَّةً مِنْ بَيْنِ الْمَعَارِفِ، أَيْ يَكُونُ الْمَعْرِفَةُ الَّتِي سَتُثْرِيهَا لَاحِقًا مَعْرِفَةُ رُوعِي تَعْمِيقًا مَزِيدًا. إِنَّمَا الْعَكْسُ هُوَ الصَّحِيحُ، بِمَا أَنَّ الْعَقْلَ يُعِيدُ - صَوْبَهُ هُوَ - جَمِيعَ مَفْهُومَاتِهِ. عَلَى هَذَا فَإِنَّ الْوَاجِبَ فَهْمُهُ فِي هَذَا الْمَقَامِ، هُوَ أَنَّ الْكَائِنَ يُمَثَّلُ ذَرْوَةَ الْمُتَعَقَّلَاتِ، وَيُمَثَّلُ فِي نَفْسِ الْوَقْتِ أَقْصَى اكْتِمَالٍ لِفَعَالِيَّةِ الْعَقْلِ الْفَاعِلِ. هَذَا الْبَيَانُ قَدْ يَبْدُو مَثِيرًا لِلدَّهْشَةِ مَتَى خَطَرَ بِالْبَالِ أَنَّ الْكَيْنُونَةَ هِيَ - مِنْ بَيْنِ الْأَشْيَاءِ - مَا هُوَ مُشْتَرَكٌ بِأَكْثَرِ مِنْ غَيْرِهِ عَلَى الْإِطْلَاقِ! بِالْفِعْلِ إِنَّ فِي الْإِمْكَانِ الْقَوْلَ عَنْ كُلِّ مَا يَوْجَدُ، إِنَّهُ كَائِنٌ. كَيْفَ إِذَنْ يُمْكِنُ إِبْصَارُ مَا لِفِعْلِ الْمَعْرِفَةِ مِنْ كِمَالٍ وَتِمَامٍ، مِنْ مَنْظُورٍ كَهَذَا لِلْكَائِنِ، يَفْتَرِضُ فِيهِ أَنَّهُ شَدِيدُ الْعَادِيَّةِ؟

(١) "الْمَسَائِلِ الْمُتَنَازِعِ عَلَيْهَا": فِي الْحَقِيقَةِ *Q. D. de Veritate, 1, 1*. وَمَا أَقَابِلَهُ فِي هَذَا الْمَقَامِ [بِالْفَرَنْسِيَّةِ] لِمُسْتَقَاتٍ مِنَ الْمَفْرَدَةِ اللَّاتِينِيَّةِ *Concipio* بِكَلِمَاتٍ مِنْ قَبِيلِ *Concevoir* ["الْفَهْمُ" فِي مَتْنٍ تَرْجَمْتَنَا إِلَى الْعَرَبِيَّةِ. أ.ع.ب.]. وَ *Conception* ["الْمَفْهُومُ" فِي مَتْنٍ تَرْجَمْتَنَا إِلَى الْعَرَبِيَّةِ. أ.ع.ب.]. يَشِيرُ إِلَى فَعَالِيَّةِ الْعَقْلِ الَّذِي يَعْرِفُ الْعَالَمَ. بِالإِضَافَةِ إِلَى أَنَّنِي أَتَرْجِمُ هُنَا [إِلَى الْفَرَنْسِيَّةِ] كَلِمَةَ *ens* [بِاللاتينية] بِكَلِمَةِ *étant* ["الْكَائِنُ" فِي مَتْنٍ تَرْجَمْتَنَا إِلَى الْعَرَبِيَّةِ. أ.ع.ب.]. فِي حِينِ أَنَّنِي سَأَتَرْجِمُهَا لَاحِقًا بِكَلِمَةِ *être* ["الْوُجُودُ" فِي مَتْنٍ تَرْجَمْتَنَا إِلَى الْعَرَبِيَّةِ. أ.ع.ب.]. عِنْدَمَا أَتَعَرَّضُ لِلتَّأَمُّلِ الْمِيتَافِيزِيْقِيِّ لَدَى الْأَكْوِينِيِّ. وَكَمَا تَوْضَحُ شُرُوحِي بِجَلَاءٍ، فَإِنَّ الْأَمْرَ لَا يَتَعَلَّقُ هُنَا بِهَذَا الْكَائِنِ أَوْ ذَاكَ، بَلْ بِوُجُودِ كُلِّ كَائِنٍ، بِحُكْمِ الْوُجُودِ الَّذِي هُوَ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ جَمِيعِ الْكَائِنَاتِ *....l'être de tout étant, du fait de l'être qui est commun à tout étant*.

إن كان العقل الفاعل ما به يكون الممتنع، ففي الإمكان القول إن "الوجود الممتنع" و"الوجود الكائن" هما - بمنتهى الدقة - نفس الشيء. بالتالى ينبغي القول إن العقل الفاعل يجعل الكائن يوجد. إذن فقوام صلة الإنسان بالعالم، هو أن الإنسان (من حيث إنه عقل فاعل) يجعل عالمه يوجد... بجعل عالمه متعقلاً. ومن جانب آخر فإن كان الإنسان - فى واقع الأمر - هو كل شيء *omnia alia* [باللاتينية]، فيجب أن يُضاف أن الإنسان يؤسس الكائن (العالم) - أى كل ما هو موجود - بصفة عامة.

هذا يؤدى إلى تأكيد كُلية الفعالية المكونة للعقل الفاعل. أولاً فإن الإنسان يفهم الكائن، أو يوجد! لكن ليس ما يفهمه الإنسان هو هذا الكائن أو ذاك، بل الكينونة بصفة عامة. إن افترض وجود الكينونة فى ذاتها قبل الإنسان، وأن ما يفعله هو ليس سوى تلقّيها بسلبية؛ فلكانت تلك هى العادية! وإذن فإن ما ينبغي لنا فهمه هو أن فكر الإنسان يقبل - قبولاً باتاً - ما هو أكثر الأفكار إبهاماً! لكن فى عرف الأكويينى أن الأمر ليس على هذا النحو: الإنسان سابق على عالمه، جاعلاً المجال اللا محدود للكائن ينشأ بين يديه أو مواجهها له، لا جاعلاً ما ينشأ على هذا النحو حيزاً معيناً من الكينونة (أى جاعلاً إياه هذا الكائن أو ذاك) فحسب. وليس إلا فى خطوة تالية، ما يمكن للإنسان من إحصاء ما فى عالمه؛ بتعرّفه - فى هذا الكائن المعتبر أو ذاك - على تشكّل الكينونة العامة. إذن فإن مستوى تفكير الإنسان، هو على الدوام على أفق عالمه الكلى، أو انطلاقاً من ذلك الأفق، هو أفق سابق على جميع الكائنات المعتبرة، التى ليست إلا تشكّلات لذلك الأفق^(١).

(١) "المسائل المتنازع عليها": فى الحقيقة. المسألة الأولى: "من ثم ينبغي لسائر مفاهيم العقل أن تتكوّن بدءاً من إضافة إلى الكائن".: *Unde oportet quod omnes aliae conceptiones*

قد يبدو مقلقاً ما يظهر من نسبة الأكوينى إلى العقل الفاعل هذه القدرة على تكوين العالم، فى حين أنه يتضح بجلاء أن الإنسان يجد العالم مكوّناً أمامه، وأن العقل يستحيل التفكير فيه باعتباره المصدر المطلق لوجود العالم. للأكوينى بيانان يتيحان الرد على هذا الاعتراض، إذ يُعِينان على فهم أفضل لفكره.

البيان الأول يسترجع نظريةً للقديس أوغسطين، إذ يؤكد الأكوينى أن العقل الفاعل ليس بالتامام مبدأ الكينونة ومؤسّسها؛ نور هذا العقل يفيض عن أصلٍ أولٍ، هو الإله^(١)، وهذا النور هو "انطباعٌ ما عن الحقيقة الأولى" *quaedam impressio veritatis primae* [باللاتينية]^(٢). ما العقل الفاعل غير عقلٍ "مُشتَقّ". هذا لا يعنى أنه فى عرف الأكوينى (وفى ذا ينفصل هو عن أوغسطين) تكون فعالية العقل زائفةً، وأن الإله فى الحقيقة هو الذى يفعل. فى عرف الأكوينى أن العقل الفاعل ليس إلا النور الذى فى الحقيقة الأولى نفسها. نور العقل الفاعل - ذلك النور "المشتَقّ" أو "موضع الإسهام" - هو حقاً نورٌ طبيعى (*lumen naturale* [باللاتينية]).. هو فعالية حقيقية، ولكن على مستواه هو. حتى إن كانت بفضل الإله معرفة الإنسان، فليست معرفته تلك جزءاً من المعرفة الإلهية. وإن كان العقل الفاعل يُضغى - على ما يسهم فيه - فعالية حقيقية، فهى فعالية نسبية.

Q. D. de Veritate. q. 1, 1. إلا أن هذه الإضافة إلى الكائن، يجب أن تُفهم كتعديل للكائن (*ipsius entis*) *modem* [باللاتينية].

- (١) "المسائل المُتتازع عليها": فى الحقيقة. المسألة العاشرة *Q. D. de Veritate. q. 10, 6*.
(٢) المجموعة اللاهوتية: الجزء الأول. المسألة الثامنة والثمانون. الرد على الاعتراض الأول [والعبارة الواردة فى المتن أعلاه، هى طبق الأصل اللاتينى من] *S.T. Ia, q. 88, a. 3 ad 1um*.

عليه فإن الأكويينى يواصل استرجاع فرضيته الأولى هذه، فى تأكيد ثانٍ يعيد به تفسيرها بتعبيرات مستوحاة من أرسطو: فى فعالية العقل الذى يعرف العالم، يكون المقام الأول والأهم لـ "ماهية" الشيء المادى (*quidditas rei materialis* [باللاتينية])، أى الشيء المُدْرَك^(١).

نحن إذن فى حضرة مجموعةٍ من بيانات الأكويينى، يتسلسل الواحد منها تلو الآخر، بتطابقٍ فى المعنى:

الإنسان هو بطريقةٍ ما، كل شيء *Homo est (quodammodo) omnia alia* [باللاتينية].

والعقل الفاعل يجعل الأشياء مُتَعَقِّلَةً، فى الفعل *Intellectus agens facit intelligibilia in actu* [باللاتينية].

والكينونة هى ما يُدْرِكُه العقل أولاً *Intellectus primo concipit ens* [باللاتينية].

وأول ما يعرفه العقل، هو ماهية الشيء المُدْرَك *Ab intellectu primo cognoscitur quidditas rei sensibilis* [باللاتينية].

والموضوع الأول للعقل، هو ماهية الشيء المادى *Intellectus primum obiectum est quidditas rei materialis* [باللاتينية].

كيفية كون الإنسان عالمه، هى حقاً - فى الفعالية القصدية للعقل الفاعل - تلك التى لجعل شيءٍ يكون. بيد أن الأكويينى يُعرِّف هذا الجعل من الشيء كائناً،

(١) المجموعة اللاهوتية: الجزء الأول. المسألتان الثامنة والثمانون (البند الثالث) والرابعة والثمانون (البند السابع): "الماهية أو الطبيعة، توجد فى المادة البدنية" *quidditas siva natura in materia corporali existens* [طبق الأصل اللاتينى من] *S.T. 1a, q. 88, a. 3; 84, a. 7*.

بطرق شتى من التعبير: "الكينونة الأولى *primo ens* [باللاتينية]"، و"الماهية الأولى للشئ المادى *primo quidditas rei materialis* [باللاتينية] (أو [للشئ] "المُدْرَك *sensibilis* [باللاتينية])"، و"يجعل الأشياء مُتَعَقِّلَةً، فى الفعل" *facit intelligibilia in actu* [باللاتينية]". وهى تعبيراتٌ يشير كلٌ منها إلى ما هو أساسى، بحيث إنه ينبغي فهم تلك التعبيرات كافةً بنفس المعنى: "جعل المُتَعَقِّل، فى الفعل"، هو بالضبط جعل الكائن يوجد. بل هو كذلك جعل الشئ ينشأ كموضوع، أى جعل ماهية الشئ المادى - أو المُدْرَك - تنشأ كغاية لفعالية العقل الفاعل. العقل الفاعل - الذى وُصِفَ نوره بأنه موضع إسهام - لا يجعل الكائن "يوجد"، على نحو خالصٍ ومُجَرَّد. إنما يجعل العقل الفاعل للكائن "وجودًا مُتَعَقِّلًا، فى الفعل"؛ وهذا بوضع ماهيته كغاية لفعاليته. لكن هذا الذى يحدث [من جعل العقل الفاعل الكائن "وجودًا مُتَعَقِّلًا، فى الفعل"] لا يترك الكائن كما هو أو بلا اختلاف. إنما به - وبه وحده - يصير حقًا كائنًا.

إن نظرية كهذه تثير معضلاتٍ فادحةً لن يمكننى - فى هذا المقام - دراستها على نحوٍ مُتعمِّقٍ فيه. إنما على أثر استبعاد اعتراضٍ ساذج - لكن يتكرر دائماً إثارته - سأكتفى بإبراز بعض نقاط ذات أهمية خاصة.

ما فيه - منذ المستهل - مخاطرةٌ بإحداث صعوبة، هو البيان الذى وفقاً له لا يكون الكائن حقًا كائنًا، إلا من حيث إن العقل الفاعل يجعله يوجد. بكل براءة فإن من البديهي - ولا يخفى على أحد - أن الكائنات توجد مستقلةً عما لنا بها من معرفة. إن افترضنا أنه لم يعد موجودًا أى إنسان فى العالم، فلن يعنى هذا انقطاع وجود العالم! ولقد وُجِدَ العالم من قبل أن يوجد الإنسان، فى غياب الإنسان لن يتغير شئ، سوى أن الأحداث الطبيعية ستكفُّ عن أن تكون موضع رؤيته

وحديثه، لن تعود تلك الأحداث أحداثًا، بل وقائع طبيعية. إذن فإن احتكنا إلى البديهة، كان الكائن مستقلًا عن الإنسان. للكائن - أمام الإنسان - موقع المشهد. والمشهد يكتفى بنفسه على نحو ما، بما أن من الممكن أن يؤدي الممثلون أدوارهم على خشبة مسرح في قاعة خالية. إنكار هذا الاستقلال للكائن، هو سقوط في مثالية تحول العالم إلى مجرد انعكاس للفكر^(١). إذن فإن علينا في هذا المقام التحلي بنزعة ما إلى التجريبية، إذ نُقرُّ بأن للكائن في ذاته وجودًا أصليًا.

ورغم ذلك فإنه يبدو لي أن في هذا الاعتراض - المستند إلى البديهة، والمُحَبَّذُ لشيء من الإقلال من شأن الفكر - مغالطة ما. ما أعنيه بهذا هو أن مجرد الإعراب عنه يوقعنا في خطأ، أو بالأحرى يُظهر أننا واقعون في خطأ. والرد على اعتراض كهذا، لا يزيد على إظهار كونه ليس في الحقيقة اعتراضًا، وعدم استطاعتنا الإعراب عنه حقًا!

بالفعل يبدو أنه لا يمكن تَوَقُّع أي شيء من مثل هذا الطرح للمسألة، لأنه طرح خيالي تمامًا. ما يُستَهْدَف - ويُتَّخَذ - من مسلك، هو كإنما بقي في القاعة من غادرها، لرؤية ما يحدث وهو غائب!! رغبة المرء في تصوُّر ما سيكونه العالم

(١) وهو ما يُعرَف - في مصطلح الفكر الغربي - بِنَعْتِ *Solipsisme*، والذي اصطلح على ترجمته إلى العربية بلفظ "الأناة". وفي الفقرات التالية من المتن سنجد المؤلف - إيف كاتان - يقف موقفًا وسطًا بين القول بالأناة، على نحو ما عُرف لدى الفيلسوف الإنجليزي باركلي - بمثلما لدى بعض أهل الشرق كالسهروردي (بعنوان "المفيض" أو "الإشراق" أو "الإلهام") - والإنكار التام - باسم الواقعية - للأناة، على نحو ما عُرف في الفكر الغربي الحديث والمعاصر، وهذا ليقول بما يمكن أن يدعى "الأناة النسبية". لكن الأهم هو أن يظل هذا الذي يقول به، متسقًا مع ما يقوم به - كفيلسوف وكمؤرخ فلسفة - من التزام بفكر الأكوييني، ومن خلاله بالفكر الأرسطي. أ.ع.ب.

لو لم يكن هو فيه - بل رغبته الأكثر تواضعًا، في وضعه نفسه بين قوسين عند التفكير في العالم - هي احتكام إلى خبرة لا يمكن أن تكون حقيقية، بل هي دائمًا خيالية. إنه التفكير في كل شيء وفي أي شيء، ولكن ليس في العالم بالتأكيد. وهو اتخاذ وجهة نظر وهمية، بناءً عليها لا يوجد عالم. من يفعل هذا يتخلى - أو يتخيل أنه يتخلى - عن موضع التفكير الذي يتيح بلوغ العالم نفسه.. يتخلى عن التأكيد الذي وفقًا له يكون الإنسان قصديًا - أي نسبيًا - عالمه، إنما بهذه الصلة المُعَيَّنة، يكون تعريف المجال الوحيد الممكن للفكر الإنساني. وهذه الصلة يستحيل إغفالها، إلا بنوع من الوهم المُتَعَالِي *une sorte d'illusion transcendente* سيكون موتًا للفكر! يستحيل التصرف كأنما ألغيت هذه الصلة، لرؤية "ما يبقى" خارجها. كل ما يمكن عمله، هو فهم هذه الصلة وتحليلها، وتلمس الدلالة الممكنة لنظرية الأكوييني القائلة بأن الإنسان هو عالمه.. بأن الإنسان يجعل الكائن يوجد، وبأن هذا ليس كائنًا إلا من حيث إن العقل الفاعل يجعله يوجد.

ما يوحى إلينا بمعنى هذا البيان، هو بيان مُماثل بأن الوجود الأصيل للمُتَعَقِّل كفعل، ليس في المُدْرَك. إنما العقل الفاعل هو الجاعل للمُتَعَقَّلَات، في الفعل. هذا يعنى أنني أنا نفسى لا أكتمل.. لا أوجد وفقًا لما لى من "نفس" إنسانية، إلا بجعل عالمى يوجد؛ كـمُتَعَقِّل. إن استحال التفكير إلا من داخل الصلة التى للإنسان بالعالم، فعندئذ يجب التأكيد على أن الإنسان لا يكون نفسه فعليًا، إلا بممارسة هذه القدرة التى تُمَيِّزُه! الإنسان لا يكون، إلا بإعمال العقل الفاعل؛ الذى يجعل من عالمه مُتَعَقِّلًا فعليًا، وجودى وكذلك عالمى، هما - من حيث الماهية - على مستوى المُتَعَقِّل، لا على أى مستوى آخر. وهذا فى مبادرة تعود على.

يستحيل التساؤل عما يمكن أن يكونه العالم إن كان المرء - بفرض مُتَخَيِّل - غائبًا عنه، لكن ما هو مشروع، هو إمكان تساؤل المرء عن البنية التى سترى فى

الصلة بين الإنسان والعالم، تلك الصلة التي ستكون - فرضًا - سابقةً على دور العقل الفاعل. تَوْخِيًا لمزيدٍ من الدقة، فلنُضِف أن هذه الصلة - وبالتالي البنية التي ستستخلص منها - لا علاقة لها بخبرة حقيقية: هي لحظة مُجرّدة! والأسبقية التي أذكرها - في هذا المقام - ليست زمنيةً بأيّ حالٍ من الأحوال. إن صح قول الأكويّني إن العقل هو غاية الإدراك، وإن هذا يصدر بطريقةٍ ما *quodammodo* [باللاتينية] عن العقل: فما من ظرفٍ - أيّا كان - يوجد فيه الإنسان ككائنٍ مُدركٍ على نحوٍ خالص. طرح مسألة هذه الصلة، ليس مرجعه ما هو مُتَخَيَّل، لأن هذه الصلة هي حقًا لحظةً من لحظات الصلة الحقيقية - والواقعية - التي تتعقد على مستوى المُتَعَقِّل. هي لحظة مُجرّدة، بما أن العقل لا يكتمل إلا بواسطة الإدراك. الأمر يتعلّق إذن بمسألةٍ حقيقيّة، تولّد في المجال المفتوح للفكر الإنساني؛ هي مسألة صلة الإنسان بالعالم.

في هذه الكيفية للوجود "المُدْرَك"، يوجد العالم - وهو لي حاضِرٌ - دون أدنى شك. في ممارستي قدرة هي قدرتي، فإنني أنتبه إلى نفسي في "إدراكي" موضوعًا. وإذا أُجعل من آخر - هو غيري - حاضِرًا، فإنني أجعل نفسي حاضِرًا لنفسي. لكن هذا الحضور يظل مُعْتَمًا وغير جوهري. عندما أرى خضرة المرج أمام داري ولا يزيد ما أفعله على رؤيتي إياها، فإن هذا المرج هو كالأبكم والمُغْلَق: هو ثَمّة في حضورٍ زائفٍ لهذه الرؤية! صحيحٌ أن هذا اللون الأخضر - الذي أبصره - حاضِرٌ لدى، لكنني لا أعتبر أنه أخضر. المرج الذي أراه لا ينبئني عن ذاته بشيء... لا يخاطبني. على هذا النحو يظل وجودي أبكم قباليته. الحضور المُدْرَك غير جوهري. هو حضورٌ لما هو "هنا" و"في اللحظة الحاضرة". هو حضورٌ معتم، كأنه أبكم ومغلق. الكائن الذي يُظهر فيه حضوره، لا ينكشف عمّا هو إياه، أي عن ماهيته. من وجهة النظر هذه فإن العالم الذي يُظهر

نفسه في المُدْرَك، ليس ما هو إياه.. ليس هو قوّة إلا إزاءه هو نفسه... ليس هو إلا قدرة للعالم، وإن لم يكن عدماً. ذلك أن للقدرة وجوداً، وأنها ليست لا شيء. إذن فإنه أصلاً مستحيل أن يصدر - بناءً على خبرة الإدراك وحدها - قولي إن هذا الذي ألمس أو الذي أرى، كائن! أو قولي إن العالم كائن، بصفة عامّة.

إذن فالتأكيد على وجود الكائن، يفترض سلفاً فعالية العقل الفاعل، أي تجلّي الماهية، عندئذٍ بالتحديد - وليس قبل ذلك - يكون تأكيد وجود الكائن، وينكشف هذا الوجود من حيث هو، لا يوجد عالم إلا في القصدية المُتَعَقِّلَة. مرّة أخرى ينبغي ألا يفهم هذا بمعنى كَوْنٍ عقلي يؤسّس الوجود. ما يعنيه هو أنه يجعله مُتَبَدِّئاً، أي أنه يستكملُه؛ بجعله إياه فعليّاً، لا يمكنني ذكر العالم ومساءلة نفسي بشأنه، إلا من داخل تلك الصلة وعلى أساسها. ليس هذا لأن العالم سيتهاوى خارج تلك الصلة - أو بدونها - مثلما يسقط شيء موضوع على دعامة، عندما تُقْتَلَع تلك الدعامة التي هو موضوع عليها، إنما السبب في اشتراط تلك الصلة، أنه بدونها لم تعد موجودة أية لغة ولا أية مُساءلة، إذ لا يكون هناك أي فهم للوجود. ما يعيب الاعتراض بوجود أكيد للعالم خارج كل صلة بالإنسان، هو الوقوع في وهم اتخاذ وجهة نظر مما لا يمكن على أي نحو أن يكون وجهة نظر. وهذا ليس لأنه لا يمكن أن يرى شيء من "وجهة النظر" هذه، بل وعلى نحو أشدّ أساسيّة، لأنه ما من رؤية ممكنة ثمة. الأمر يشبه التساؤل عن كيفية رؤية أعمى للألوان، على هذا الاعتراض ينبغي الرد بأننا - بكيفية ما لنا من تفكير - لا نستطيع التفكير إلا بناءً على الوحدة المرتبطة بالإنسان، وعلى التطابق القصدى بينه وبين العالم. وفهم هذه الوحدة يفرض علينا القول إن الإنسان يجعل العالم يَكُون، بمعنى أنه ليس هناك عالم موجود، إلا للإنسان. هذا مشابهة - شيئاً ما - لقول المرء عندما يشعر بأنه موضع حُبّ الغير له وفهمهم إياه، إنه عندئذٍ - وليس قبل ذا - وُجِدَ! على نفس النحو يستكمل الإنسان المهمّة الوجودية التي للعالم، ويأذن لها.

ب - العقل القادر

هذه الملاحظات تُلقَى بعض الضوء على مسألة تظل بأقصى صعوبة، وتتيح لنا الطريق إلى الاطلاع في تحليل الأكويينى على ثانى المعالم العقلية: العقل القادر. بالعقل الفاعل، يتم تفعيل قدرة العالم. لكننى قد ثابرت على ما أبرزته من أن هذه القدرة للعالم على أن يكون عالماً، ليس مصدرها العقل، وأن هذا لا يمارس عمله إلا بواسطة الإدراك، العقل مُهَيَّكَل على نحوٍ يمكنه به تَلَقَّى قدرة العالم - التى يستكملها هذا العقل - كأنما من الخارج. بحكم الصلة التى حللتها نَوًّا، فإن العقل الإنسانى هو فى الفعل، وفى الفعل يجعل لموضوعه - الذى هو العالم - وجوداً. لكنه لا يستطيع القيام بهذا، إلا على أساس تَلَقَّيه ذلك الموضوع سلفاً، وبحكم هذه الصلة، يكون العقل مُجَرَّد قُوَّة. هذا هو ما يروم الأكويينى الإعراب عنه، إذ يقول إثر أرسطو إن العقل الذى هو عقل فاعل، هو كذلك عقل قادر. العقل الإنسانى ليس تماماً - أو مطلقاً - مؤسساً ومكوّناً... ليس مبدأ أول: إنه فرضنا *ex hypothesi* [باللاتينية] مكوّن. ومن وجهة النظر هذه، هو مبدأ مشتق. العالم ينشأ بالعقل الإنسانى، لكنه لا ينشأ منه؛ فإن للعالم غيرية لا تُسَلَّب. إذن فما يدعو الأكويينى العقل القادر، ينبغى أن يفهم باعتباره الحد الداخلى للعقل الفاعل، والمُعَرَّب عن الدلالة المُتَعَلِّة للإدراك. إنما لكون العقل الإنسانى كذلك عقلاً قادراً، وجوب كون الإدراك واسطة له. لقد أوضحنا أعلاه أن الإدراك غاية العقل، وأنه [الإدراك] بطريقة ما فى خدمته [فى خدمة العقل]. وبوسعنا الآن المزيد من التحديد، بأن نضيف أن الإدراك يعمل كواسطة لعقل - هو "العقل الفاعل" - يجعل للعالم وجوداً، إذ يَتَلَقَّاه [يتلقى العالم] - كـ "معرفة ممكنة" - من الحس المدرك. وبوسعنا أن نضيف أن جميع التمييزات التى يُجريها الأكويينى بين العقل الفاعل والعقل القادر والمبدأ المشتق والنور موضع الإسهام، ليس هدفها تعيين "أجزاء" مختلفة، بل إبراز حقيقة واحدة لا تختلف؛ هى كون العقل الإنسانى محدوداً.

من شأن هذا أن يتيح لنا تحديد دلالة التطابق القصدى بين الإنسان والعالم، برَدّها إلى ما لها من حالة القدرة. الإنسان هو عالمه.. هو يجعل عالمه يوجد، ولكن على أساس قابليّة جذريّة وكُلّيّة. على وجه الدقة، يمكن للإنسان جعل كل شيء يوجد، بأن يصير [هو الإنسان] كل شيء؛ لكن شريطة إمكان تلقّي كل شيء. بالمعنى الضيق على الأتم، ففي الإمكان القول إن الإنسان هو كل شيء لأنه ليس شيئاً *l'homme est tout parce qu'il n'est rien*! وبمزيد من التدقيق، هو قصدياً كل شيء، لأنه فعلياً لا شيء *il est intentionnellement tout parce qu'il n'est actuellement rien*. انفتاح فكر الإنسان مطابق لانفتاح الوجود، ليس لأن الفكر هو مباشرة وفي ذاته كُليّة الوجود (وهذا هو ما يُعرّف العقل الإلهي^(١))، بل لأنه - على العكس - ليس هذه الكلية فعلياً... لأنه "نو قدرة على كل شيء" (*possibilitas* *respectu omnium* [باللاتينية]). الأكويّنى يؤكد سلبية الفكر الإنسانى هذه، إذ يكتب قائلاً إن العقل الإنسانى "هو الأخير فى تدرُّج العقول، والأبعد عن كمال العقل الإلهي".^(٢) لكن إن قارنا الإنسان بكائن لن يكون بقادر على غير الإدراك، فعندئذ يتضح أنه بالتحديد لأن الإنسان (فعلياً) لا شيء، فهو يمثّل نظاماً بلا قاسم مشترك. وهذا لأن الإنسان يؤسّس كيفية للوجود فائقة، ويجعل عالماً - خاصاً به - يظهر.

(١) شروح القديس توما على كتاب أرسطوف فى النفس: الكتاب الثالث. الدرس

السابع *In de Anima, III, 7, n.683*.

(٢) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة التاسعة والسبعون. البند الثانى [والأصل اللاتينى

للعبارة الواردة فى المتن أعلاه] هو: *est infimus in ordine intellectuum et maxime*

remotus a perfectione divini intellectus [كما ورد فى] *S.T. 1 a, q. 79, a. 2*.

إذن فإن الفكر الإنساني مَوْسُومٌ بأنه "محرومٌ من جميع الأشياء التى جُعِلَ لى يعرفها (*caret omnibus illis rebus quas natus est intelligere*) [باللاتينية]^(١). وبما أن العقل ذو قدرة *possibilitas* [باللاتينية] على كُلِّية الوجود، فلا يوجد فى الفعل أى شىءٍ مُعَيَّن. الفكر الذى يحاول إلقاء نظرة على ذاته، لن يرى سوى عدمٍ خالصٍ يفتقد حدود التعيين الفعلى. إذن فالإنسان لا يمكن أن يوجد كعقلٍ خالص. إنما فى الأساس الحقيقى، يكون تجلّى "نفس" الإنسان كعقل. لكن ذلك ليس فى إمكان تلك النفس، ما لم يجعل العقل - فى سبيل وجوده - واسطةً له إلى العالم من الإدراك وكل ما يتصل به، ومن ثمّ البدن؛ ممّا جعل الأكويينى يكتب تلك العبارة التى تلخّص علم الإنسان لديه بأجمعه: "النفس فى البدن، كمُحتَوِيةٍ [إياه] لا كمُحتَوَاةٍ به".^(٢) إذن فقد جُعِلَ الإنسان على هذا النحو الذى وفقاً له لن يوجد الإنسان فعليّاً، إن لم يكن عقلاً.

هذا العقل كقدرةٍ خالصةٍ وكُلِّيةٍ للوجود، يمكن وصفه بأنه امتدادٌ أو انتظار. واقع الأمر هو أن القوة ليست شيئاً منغلِقاً على ذاته، وإنما يكتفى بذاته، إنما القوة بأكملها ممتدة صوب الفعل الذى يحققها، وفيه وَحْدُهُ تجد القوة ماهيتها. إذن فإن للعقل فاعلية، وعلم الإنسان لدى الأكويينى يُفسَّر بأكمله بما للذات العارفة والراغبة

(١) "المسائل المتنازع عليها": فى النفس. البند الثامن: " النفس لا تملك الفصائل المُتَعَقِّلة مُنْرَجَةً فيها بالطبيعة، بل إنها [النفس] كائنةً بالقوة إزاءها [إزاء الفصائل المُتَعَقِّلة]، كمتلما يكون لوحٌ طاهر، لم يُسَطَّر عليه شىء". *Non habet anima humana intelligibilis species sibi naturaliter inditas, sed est potential ad eas, cum sit tabula rasa in qua nihili est scriptum* [طبق الأصل اللاتينى من] *Q. D. de Anima, a. 8*.

(٢) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة الثانية والخمسون. البند الأول: *anima enim est in corpore ut continens et non contenta* [طبق الأصل اللاتينى من] *S.T. 1 a, q. 52, a. 1*.

من فاعلية. بهذا المعنى للفاعلية ينبغي فهم سلبية العقل إزاء ما يتلقاه من مادة، في العالم الذي ينتمي إليه.. به ينبغي فهم تلك السلبية التي طالما يؤثر التشديد عليها في مواجهة كل مثالية. الفاعلية التي يتصف بها العقل على هذا النحو، تتيح استبعاد كل تجريبية، بمثلما تتيح تجنب تفسير "شئى" *"chosiste"* *une interprétation* لـ"اللوحة المظهرة" *tabula rasa* [باللاتينية، بمعنى "النفس التي تبدأ استجماع معارفها من جديد"] الذي يذكره الأكويني. ليس الذهن خاضعاً لانطباع قادم من الخارج - خالصاً - بل إن ما يتلقاه الذهن قد قُدِّم إليه سلفاً، حتى إن لم يكن - ما قُدِّم إليه ذاك - إلا في صورة إمكانية. لكن إن كان هذا يستبعد "الخارجية" *l'extrincésisme* [أى المفهوم الذي بمقتضاه لا يتكوّن الوعي إلا بفعل المؤثرات الخارجية]، فإنه بالمثل يستبعد "الفطرائية" *innéisme* [أى المفهوم الذي بمقتضاه قد تكوّنت في الذهن أفكار فطرية سابقة على كل اكتساب واختبار].

من يدرس نصوص الأكويني الخاصة بمعرفة النفس ذاتها بذاتها - ما يدعوه الأكويني "المعرفة الاعتيادية" - تتكرر ملاقاته لهذه النظرية. على الدوام يؤكد الأكويني أن للعقل كل شئ وأنه كل شئ، ليس كفاعل - فيما يبدو - بل كوجود معتاد *habitu* [باللاتينية]. وهذا على نحو به يمكن للعقل أن يتعرف على كل ما يوهبه من الخارج على أنه له (أى على أنه إياه). على مستوى الوجود المعتاد *habitu* [باللاتينية] - أى على مستوى بنية العقل - يمكن ذكر معرفة سالفة، مباشرة كاتم ما يكون: العقل يمضى من ذاته إلى ذاته دون ملاقاته أى ممّا هو خارجى. لكن هذه المباشرة، لا تُعطى في الفعل كمجرد إمكان - كوجود معتاد *habitu* [باللاتينية] - بل تتحو إلى الفعالية. إنما لا تبلغ المباشرة الفعالية، إلا بوساطة ممّا هو خارجى؛ وعندئذ ينتبه العقل إلى ذاته.

عليه فما أن نبلغ موضع إثبات الأكوينى لوجود الإله، إلا ويَجْمَل بنا إبراز أهمية تلك النظرية فى الذات العارفة: العقل لا يعرف وجود الإله، إلا لأنه "مؤَهَّلٌ للإله" *capax Dei* [باللاتينية]. أمّا مصدر هذا "التأهل"، فهو الإمكانية الكلية إزاء الوجود؛ التى بها يَعْرِف العقل ذاته. إذن ففى الإمكان القول إنه بمعنى ما، لا يكون الإله خارجيًا بالنسبة إلى العقل! العقل يجد الإله فى ذاته [فى العقل ذاته]. العقل يجعل الإله يبرز من ذاته، لكن بمعنى التلازم الاعتيادى - الذى ذكرته تَوًّا - لا بمعنى الفعلية. بهذا المعنى فإن الإله هو الذات الحقيقية للعقل الإنسانى.. هو ما يمتد العقل إليه.. هو ما سيتطابق العقل به. إلا أن هذا مرتبطٌ بكَوْن النفس التى "تَغفو"، منتبهةً فى نفس الوقت. ضرورة الوساطة - للاستحواذ الكامل على الذات - تعنى أن العقل لا يستطيع إلا القيام *actu* [باللاتينية] بطرح ما يَكُونُهُ هو عادةً *habitu* [باللاتينية]، فيما يتجاوز الذات.. فى موضوع يتجاوز سائر الموضوعات. من حيث إن العقل ذو قدرة على كل شىء *possibilitas respectu omnium* [باللاتينية]، فهو امتداد صَوْب كُلِّية الوجود، أى صوب ذاته (بما أن العقل هو قوة كلية الوجود *totem ens* [باللاتينية]). لكن العقل لا يحقق هذه "الرغبة".. لا يلحق بنفسه ولا يكون بالفعل ما هو بالاعتقاد، إلا بالخروج من ذاته وبالمُضَيِّ صوب آخر؛ هو غيره هو ذاته.

هذه الملاحظات التى بالغتُ فى الإلمام السريع بها، كان الهدف منها إيضاح مدى ما تُمَثِّلُه الصلات بين الإله والإنسان من معضلة عسيرة! ينبغى التأكيد - فى آنٍ معاً - على أن الإله يُمَثِّلُ الذات الحقيقية وعلى أنه - رغم ذلك - هو "الآخر" المطلق، بما أن مجرد الاعتراف به يعنى الخروج من الذات. من حيث إننى لا أغترب فى الإله أبداً، فإن ما هو فى الحقيقة أنا، لا أسميه "الإله" - واضعاً الذات خارج الذات على نحو وهمى - بما أننى أجد ذاتى فيه على نحو ما،

هو ذلك النحو الأشد حسماً مما في أى كائن - أو موضوع - خاص، وأشد اكتمالاً بما لا يحتمل أية مقارنة. لكن من ناحية أخرى فإننى لا أجعل الذات مطلقة - مؤلّها إياها! - بما أنه لا يوجد تطابق بين الإنسان والإله، أى بما أن الإله يظل "آخر" بما لا يقبل التبديل. خلاصة القول إن التطابق بأى كائن آخر خاص - والضباغ فى عالم الأشياء - أيسر من التطابق بالإله! هنا [فى التطابق بالإله] تكون الغيرية أشد رسوخاً منها هناك [فى التطابق بأى كائن آخر خاص]. والعسير هو بالتحديد الاقتناع بأن الذات الحقيقية توجد بداخل الغيرية المطلقة، وفيها وحدها. لهذا السبب - أى بسبب هذه البنية للعقل الإنسانى - يصعب تجنب الخلط، ويكاد يكون للتصوّف والإلحاد وعبادة البشر قرب مخيف!

الإنسان كعقل قادر، لا يأتى صوب كلية الوجود - أى صوب ذاته - إلا بالخروج من ذاته. الامتداد الذى هو أساسى له ويشكّل لحمته، يؤدّى به إلى اعتباره نفسه موضوعاً... يؤدّى به إلى جعله نفسه متساوياً بكلية الوجود المُقَدَّر له أن يلاقيها فى ذاته، مباشرة وبالتلازم. لكن هذا السعى المُدْرَج فى بنية العقل، لا يمكن أن يُكَلَّل بالنجاح: لا يكون العقل عقلاً إنسانياً، ما لم يُقَرَّ باستحالة ما هو مباشر، وينفتح على مجال آخر غير ذلك الذى للفكر. بعبارة أخرى إن ما هو حقيقى على مستوى الوجود الاعتيادى *habitus* [باللاتينية] (أى على مستوى بنية العقل)، لا يمكن أن يتحقق بشكلٍ مطلق. العقل يمتد من ذاته صوب تمالكه نفسه مباشرة، لكنه لا يتمالك نفسه بالفعل إلا على نحو فيه وساطة! أى أن فعالية العقل تُمارَس على أساس سلبية أصلية، وعلى هذا الأساس وحده^(١).

(١) ستوجد مثالية إن نُقِلَ إلى صعيد المعرفة الفعلية، ما يُذكر عن المعرفة الاعتيادية. عندئذ سيمكن التأكيد على أن العقل يستكمل أمله فى الهوية، دون أن يلجأ إلى شىء آخر غير

فى الإمكان صياغة نفس الفرضية بأسلوب آخر، دون الإخلال بالمعنى. وهذا بالقول إن الفكر الإنسانى لا يكون فكرًا حقيقيًا، إلا إن جعل من نفسه إدراكًا، أى إن مارس فعاليته على أساس أصلى من سلبية متلقية، ومن ثم بإقرار "خارجية" غير قابلة للاختزال. ثانيةً ومن جديد، يظهر لنا الإدراك كوساطة ضرورية؛ وكشرط للإمكان، كل فكر إنسانى يستبين على أساس من الإدراك. إذن فإن الإدراك ليس ثانويًا ولا عارضًا... ليس نقطة انطلاق يمكن للمرء تركها خلفه... ليس بلذا قد يمرُّ به المرء، وباستطاعته أن يغادره! الإدراك أساسى، بأدق معانى الكلمة.

ما فى العقل الإنسانى من تناء، يتضح من كَوْن العقل الإنسانى مُرغماً على أن يصير إدراكًا، لقد بتنا على مقدرة من فهم هذا التناهى: ليس العقل متناهىا بمعنى أن الإنسان لا يستطيع أن يعرف به سوى جانب من الوجود، بينما يظل الجانب الآخر من الوجود دائماً مستعصياً على العقل! الإقرار بالتناهى يستحيل أن يخل بالمبدأ الآخر، الذى شدّد الأكويني على تَمَسُّكه به: العقل هو "ذو قدرة على كل شيء" *possibilis respectu omnium* [باللاتينية]، والإنسان هو (قصدًا) كلية

الفكر، ولن توجد سلبية ولا خارجية *Extériorité*. سيكون الموضوع الجارى التفكير فيه، مطابقاً حقاً للأنا الذى يفكر. وإذ فى أغلب الظن لا يكون الموضوع أبداً كونيًا وكلنا بل دائماً خاصًا، فسيتمتعن إحكام نظرية وفقاً لها لا يظهر العقل أبداً إلا بشكل مُتَقَطِّع وبنوع من التعاقب. إلا أن تلازم الأنا المَجْعول خاصًا *Le moi particularisé* بالأنا الكلى *Le moi total* (داخلانية الموضوع *Intériorité de l'objet*). هو نفسه [هذا التلازم] معقول. عندئذ يُقْتَضَى أن يفرض تصور الأفلاطونية المُحدثة للانبثاق *Procession*. إن كان فى محله ما عَرْضَتُهُ توًّا [فى المتن أعلاه] من مفهوم الأكويني، فيجب التأكيد أن مثالية من هذا القبيل ليست إلا هاجسًا يفتَرِفُه العقل.

الوجود. على أنه ينبغي الحذر البالغ من تفسير شكّي للتناهي، ينبغي الحذر من وضعيّة مصدرها قراءة على عجل لـ[أعمال إيمانويل] كانت، وبالتالي التأكيد على أن المعرفة الإنسانية لا تتجح إلا في حيز أنطولوجي [وجودي] مقرر... لا تتجح إلا في المجال الضروري لتأسيس العلم والقادر على الإحاطة به، في حين أنها تخفق في المجالات الأخرى، وبخاصّة ذلك الذي تتطلبه الميتافيزيقا. هذه الشكّيّة لا تُنقذ التناهي إلا في الظاهر، لأنها لا تُظهر حقاً أن لهذا التناهي ماهية مُشتركة مع العقل. ما للعقل من حدّ، يظل خارجياً عن العقل، كأنه مفروض بقرار مُملّي *diktat* [بالألمانية] لا يستطيع العقل فهمه. واقع الأمر هو أن في مجال العلم - ذلك المجال المنسوب إليه - توصف المعرفة الإنسانية بمصطلحات المذهب المثالي. ثُمّت لا يكتشف العقل أيّة "خارجيّة" قابلة للاختزال. والعواقب الميتافيزيقية لمثل هذه "الإبيستمولوجيا" [علم المعرفة]، يحجبها ما يتم فرضه من وجود يقال عنه إنه غير قابل لأن يُعرّف، مثلما يحجب صخرة جليد لن تذيبه حرارة الشمس أبداً.

إنّ ففي الداخل ذاته لإمكان كلّ شيء وغير جزئي، ما ينبغي أن يكون من فهم للتناهي. كنه التناهي هو أن الصلة بالوجود هي بحيث إنّ العقل لا يمكنه عقدها، ما لم يشعر بأنه يتم تجاوزه! المعرفة الإنسانية متناهية، لأنها دائماً بحاجة إلى وساطة الإدراك. هذا لا يعني أن المعرفة إدراكية فقط، وإنما يكون ما يُعرّف هو الوجود، مُتَعَقِّلاً! ويكون ما يظهر هو معنى الوجود، لا الحضور اللفظي والمُعْتَم. لكن المعرفة - رغم ذلك - لا تتاح لي إلا بوساطة من الإدراك، داخل سلبية يستحيل التغلب عليها. قوام التناهي هو في كَوْن الوجود بالنسبة إليّ، دائماً مُسَلِّماً به ومتعالياً وغير قابل للاختزال إلى ما لي أنا من "أنا"! عقلي يكتشف مجالات الوجود جميعاً، لكن في كلّ منها يتم تجاوزه. أنا لا آتي إلى نفسي إلا في الغيرية، وأبداً لا أستطيع فهم نفسي كمؤسّس للوجود. بين "كُوني أفكر" *cogito* [باللاتينية] و"ما

أفكر فيه" *cogitatum* [باللاتينية]، يوجد فارقٌ لا يزول أبداً: أنا هو العالم، لكن العالم ليس تَمَثُّلاً لى. ليس قوام التناهى ما سيفرض على العالم - أو على كلية الوجود - من حدٍّ لا يستطيع العقل الإنسانى اجتيازَه، إنما فى ذات صلة الإنسان بالعالم - أو بالوجود - يكون انكشاف التناهى: التناهى هو الكيفية - ذاتها - التى تكون عليها هذه الصلة، أظننى قمت بتعريف هذه الصلة فى أوجز عبارة، إذ أسلفت قولى إن التناهى يكشف كَوْن الوجود مُسَلِّماً به. إنما على هذا النحو أردت تبين الوجود، لأن العقل الإنسانى - على الدوام - يتخذ من الإدراك واسطته. والمهم الآن هو التأكيد على أنه فى عرف الأكوينى، يكون التلقى هو بالفعل السمة المميزة للإدراك.

ثانياً: الوجود المُدْرَك *Esse sensibile* [باللاتينية]: الإدراك الإنسانى

لدى الأكوينى يتم تعريف الإدراك بالسلبية! المعنى هو "قوة سلبية قابلة لأن يجرى فيها تحوُّل، بفعل موضوع خارجيٍّ مدرك".^(١) وفى الفعل يكون الإدراك تَغْيِراً. لكن توجد فعالية للقوة المدركة: على سبيل المثال فليس الإبصار مجرد إحساس بدنى، إن له كذلك سبباً هو قدرة النفس. إذن فإن الإدراك سلبىٌ وفَعَالٌ، فى آنٍ معاً. وقد سعى بعض شراح الأكوينى إلى التوفيق بين وجهتى النظر هاتين، بالتمييز بين لحظتين متتاليتين فى المعرفة الإدراكية: لحظة سلبية، فيها يكون الإدراك مُبَلَّغاً بالموضوع الخارجى أو موضع تقريره، ولحظة فعالة - تُشكِّل فعل المعرفة الإدراكية ذاته - فيها تكون القوة المُبَلَّغة موضع تقريرها هى ذاتها

(١) خاتمة "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة الثامنة والسبعون. البند الثالث. *S.T. 1a, q.*

.78, a 3, concl

لذاتها. هذا التمييز بين لحظتين متتاليتين، لم يَقم به الأكويني قط، وقد يكون من مخاطر مثل هذا المفهوم، تحريف فهمنا للتلقى وسلبية الإدراك. عليه فمن المهم الفهم الجيد لما بشأنه يمكن أن يقال عن الإدراك، إنه سلبي وفعال في آن معا.

عندما يدرس الأكويني طبيعة سلبية الإدراك هذه، يسترعى الانتباه إلى وجود نوعين من التغيير - أو التعديل والتبديل - يتم التحقق منهما في الإدراك، ولا تكون الصلات بين أحدهما والآخر وفقاً للتتابع الزمني على الإطلاق، بل في سياق أنطولوجي [وجودي]. يكتب الأكويني قائلاً إنه "يوجد نوعان من التعديل *immutatio* [باللاتينية]، أحدهما طبيعي *naturalis* [باللاتينية] والآخر روحي *spiritualis* [باللاتينية]. التعديل الطبيعي هو ذلك الذي فيه يكون شكل ما يُسبب التغيير (*forma immutatis* [باللاتينية]) موضع التلقى في الوجود المتغير، وفقاً للكيفية الطبيعية لوجوده *secundum esse naturale* [باللاتينية]، مثلما السخونة في الشيء الجاري تسخينه. والتعديل الروحي هو الذي فيه يكون الشكل موضع تلقٍّ، وفقاً للكيفية الروحية لوجوده *secundum esse spirituale* [باللاتينية]، وعلى هذا النحو شكّل اللون في حدّقة العين؛ التي لا تكتسب لوناً عند إبلاغها بشكل الجرم المملوّن. لكن لعملية الإدراك، يكون اللازم هو التعديل الروحي، وبه ينتج الشكل القصدى للموضوع المدرك (*per quam intention formae sensibilis fiat*) [باللاتينية] في عضو الإدراك [العين في المثال السابق]. إن كان التعديل الطبيعي يكفي وحده لنشوء الإدراك، لكان الإدراك من نصيب جميع الأجرام الطبيعية، متى تعرّضت لتغيير^(١).

(١) المصدر السابق [المذكور في الهامش السابق مباشرة] *Ibid*.

من المهم الإيضاح الدقيق لبعض التعبيرات المُستخدمة في هذا النص. التعديل المادى أو الطبيعى *immutatio naturalis* [باللاتينية] يعنى ظاهرة واضحة إلى حد كبير: هو بصمة الختم في الشمع الرخو، وحدوث السخونة في الجرم الجارى تسخينه. أما الظاهرة المُسمّاة بالتعديل الروحى، فهي أشد استعصاء على الفهم! عندما أرى وردة، يوجد بى شىء مُتغيّر، لكن التغيّر ليس هو ذاته ذلك الذى للتعديل الطبيعى الوردية. الوردية تُبصرها عيني - أى أنا - لكن عيني لا تصير هي الوردية. تظل عيني هي ذاتها، صائرة (نسبيًا) غيرها هي ذاتها، أى "مبصرة وردة". إبصار الوردية هو استشعارى ذاتى مستمرّ فى كونى أنا ذاتى، فى اللحظة التى أمتلك فيها زهرة - لا تتوقف عن أن تكون زهرة - كمُكوّنة جزءًا من وجودى. فى آنٍ معًا هناك امتلاك للذات وامتلاك لآخر غير الذات (وعلى العكس فإن الشمع - الذى ذكرته أعلاه - لا يملك بصمة الختم، إلا إن توقف عن امتلاك شكله الأول).

إنّ التعبير الذى نصه "وفقًا للبنية الروحانية للوجود" *secundum esse spirituale* [باللاتينية]، يعنى ذلك النحو الذى به توجد - فى أنا - الوردية التى أبصرها: هي لا توجد باعتبارها الوردية التى سأقطفها، ورغم ذلك فهي نفس الوردية. النص المذكور يمتد بهذه الفكرة، إذ يذكر "شكلًا قصديًا للموضوع المُدرّك" *intention formae sensibilis* [باللاتينية]: إنه ما أصير عليه بنهاية التعديل الروحى. الكيفية التى تكون عندئذٍ لوجودى (نسبيًا)، هي نفسها التى لوجود الموضوع الذى عرفته. هي كذلك لأن هذا الموضوع قصديّ، أى هي صلةٌ بغيره.. تجاوز صوب غيره.

أدرك أنني أدرك، وعلى الأثر أدرك أنني آخذ في الإدراك. ليس الموضوع لدى موضوعًا، إلا من حيث إنه الحد الأقصى لفعلي. وهذا الفعل يكشفني لي أنا ذاتي، كموضوع. لكن ينبغي أن نضيف أنه لكي يكون الأمر على هذا النحو حقًا، فمن الضروري إدراك فعلي باعتباره متميزًا عن موضوعه! ورغم ذلك فإن تأكيد وجود مسافة بين الموضوع وما لهذا الموضوع من ذات، لا يعني أن من الممكن استعادة التماثل لفعل الذات... استعادة تماثله في ذاته، أي تماثله خالصًا، بمعزل عن موضوعه. أبدًا ليس في الإمكان فصل الفعل عما لموضوعه من ذات، لكن في الإمكان تمييزه... في الإمكان - نوعًا ما - معاودة الصعود إليه، انطلاقًا مما ليس هو إياه، أي مما له كموضوع.

لو لم يكن الأمر على هذا النحو، لما وُجدت معرفة إدراكية. لكي نخبر ما ندركه، يفترض - في الحد الأدنى - إدراكنا لأنفسنا كمختلفين عن الموضوع الجاري إدراكه، أي يفترض أننا نستشعر أنفسنا كآخرين غير الموضوع، لا مستوعبين فيه تمامًا. ينبغي لنا أن ندرك أنفسنا كمتجاوزين للموضوع.

على نحو ما، يمكن القول إن فعل الإدراك هو لموضوعه مثلما يكون الواحد للكثير. ما من شك كبير في أن هذا الفعل في لحظتها، يستوعب بأكمله في الموضوع الذي يكون موضع إدراكه. لكن الفعل - رغم ذلك - يتجاوز موضوعه ذاك، وهذا باعتبار أن فعل الإدراك قدرة على إدراك كل موضوع آخر. إبصار الأسود أو الأحمر أو الأبيض، هو الإبصار في جميع الأحوال. لا يوجد في هذا الفعل اختلاف، إلا من حيث لون الشيء الذي هو موضوع الإدراك: الأسود أو الأحمر أو الأبيض. وإنما هو بالتحديد من حيث إنني أعى أن ما أبصره - من موضوع - هو أسود اللون أو أحمره أو أبيضه، يمكن على حد سواء أن يكون ذا

لون آخر، أصفر أو أخضر أو أزرق.. أقول إننى من حيث وعيى بهذا، أعى الفارق بين فعل الإبصار و"ما هو أحمر" أو "ما هو أسود" أو "ما هو أبيض". لا يكفى على الإطلاق أن يشتمل ما أستطيع إبطاره، على ما أبصره فى واقع الأمر. ما من موضوع على الإطلاق، يستهلك ما لدى من قدرة على فعل الإدراك! باستطاعتى أن أدرك من الموضوعات عددًا لا نهاية له، وعلى العكس فلا يوجد لدى ما أدركه - من موضوعات - إلا إن كنت أدركه. كل الموضوعات رهن استلزام إبطارى إياها، لكن أيًا منها لا يفرض نفسه - كمطلق - على كونه موضع إبطارى. ليس أى منها متفقًا بالإبصار ذاته.

إذن فالوعى الإدراكى يتطلب وعيًا بعدم اتفاق الذات بالموضوع، وهو وعى يكشف عن تعالى الفعل عن موضوعه. دائمًا يتجاوز الفعل كُليَّة الموضوعات ، لأن فيما يتجاوز ما تجرى رؤيته، يوجد دائمًا "المرئى". دائمًا أدرك أنا موضوعًا ما، وليس ما أدركه من موضوع، إلا نموذجًا لوضع قدرتى على الإدراك موضع التنفيذ. دائمًا تتوفر لفعلى قوة احتياطية، بها يمكنه أن يتخذ من موضوع آخر موضعًا لتنفيذه. فعلى هو ما يتيح للأنما المدرك أن يعى وجوده الكلى - القادر على الحصول على جميع الموضوعات على حدٍ سواء - فى نفس الوقت الذى يكون فيه مستوعبًا فى فعل لحظى بحكم موضوع بعينه.

إذن، يمكن القول إنه لن يوجد لى أى موضوع - أى لن تكون لى أية معرفة إدراكية - ما لم أكن أشعر بنفسى منفصلاً بمعنى ما عن الفعل الذى أستوعب فيه، أى ما لم أكن متجاوزًا إياه، صوب ما لى من قدرة على أن "أكون آخذًا فى إدراك" شىء آخر. هذا الوعى بالذات كـ"قدرة على الاضطلاع بإدراك" شىء آخر - المتاح فى الوعى بذلك الفعل، الذى هو الإدراك - يبدو ملتصقًا حدًا أقصى له. أنا

واعٍ بإبصارى، وليس بإبصار الأسود أو الأحمر فقط. على هذا النحو أمتدُّ أنا صوب استعادة تمالك إبصارٍ لا يعود "إبصار هذا أو ذاك من الأشياء"، بل إبصار خالص مجرد. هذا الإبصار الخالص سيكون فى الحقيقة "إبصار ما أقوم به من فعل الإبصار"!! عندئذٍ أمتدُّ أنا صوب استعادة تمالك ما يجعل جميع الأشكال المُدرَكة توجد لى، وصوب اتخاذ موضوعٍ ممَّا يجعل جميع الأشكال المُدرَكة توجد لى.. أمتدُّ صوب جعل ما يُشكِّل موضوع إدراكى، ينبثق بداخلى؛ وكأن من الممكن بلوغ القوة الإدراكية فى كليتها وفى هويتها الخالصة من أى موضوع بعينه. لا شك أن ما يتعلّق به الأمر، ليس إلّا حدًّا خياليًّا. وهذا لأن القدرة الإدراكية لا يمكن أن تتخذ من ذاتها موضوعًا خالصًا، باستقلالٍ عن أى موضوع خاصٍّ ومُعَيَّن. وكذلك لأن فعل الإدراك لا يمكن نشوؤه، إلّا بمناسبةٍ ما يقوم به آخر - غيرى - من عملٍ فىَّ أنا، أو بالأحرى بوساطة من هذا الذى يقوم به آخر غيرى. على الدوام تفترض المعرفة الإدراكية - سلفًا - "آخر" غير الذات، وعلى الدوام توجد المعرفة الإدراكية فى سلبيةٍ غير قابلةٍ للاختزال، إنما نحو هذه السلبية، ينبغى التحول الآن بالمناقشة.

إن كنا ندرك أننا ندرك، فنحن لا ندرك هذا الإدراك - الثانى! - إلا إن وُجد وعى بالذات، أى إلا إن وجد وعى بذاتٍ تتمالك ذاتها فيما تقوم به من فعل الإدراك، كمتجاوزة هذا الفعل إلى ما لا نهاية؛ أى كقدرةٍ كليةٍ على الإدراك. لكننا أبدًا لا نستطيع الانكفاء على ذاتنا لكى نلاقى فى ذاتنا فعل الإدراك خالصًا، كتناهٍ لما هو ممكن من إدراك. أبدًا لا نستطيع إدراك أنفسنا - كمدرّكين - إلا بإدراكنا شيئًا ما، فى فعلٍ إدراكى. إذن فالمعرفة الإدراكية لا تنتج إلّا بوساطةٍ من عملٍ فىَّ، لآخر غيرى أنا. هذا ما يبيّنه النص المُقتطف أعلاه - من "المجموعة اللاهوتية" - فى تعرّضه لمفهوم تعديل الإدراك. لن أدرك شيئًا بالفعل

ما لم أكن "منطبعا" بموضوع ما. ينبغي أن يوجد "اتصال" بين الموضوع وبينى، ولكن هذا الاتصال لا يكفي للعمل على أن توجد معرفة، إنما ينبغي أن يوجد "تعايش" بينى وبين الآخر الذى هو غيرى! فعل اللمس هو الانطباع بأننى ألمس ذاك.. ذاك الذى يتعايش مع يدي. الاتصال هو دائما اتصال بما هو "ذاك". أنا أدرك وجود "ذاك"، حين يطبعنى بانطباع ويكون على اتصال بيدي، لو لم يكن الأمر على هذا النحو، لما وجدت معرفة. وهذا لأن "ذاك" ما كان ليوجد لي باعتباره "ذاك"... ما كان ليوجد لي كمجرد جزء لا يتجزأ مما لي أنا من "أنا"! من الضروري لمعرفة الآخر - الذى هو غيرى - معرفة إدراكية، أن يوجد الوعى بالاختلاف بين الآخر وتلك الحقيقة ذاتها... حقيقة أنه يطبعنى بانطباع. بعبارة أخرى، ينبغي لي أن أعي وجود الآخر خارجي أنا. كما سلف القول إننا لم نكن ندرك، ما لم نكن واعين بوجود أنفس - هي "أنا" - آخذة في الإدراك، فبالمثل ينبغي لنا الآن القول إننا لم نكن ندرك، ما لم نكن واعين بآخر هو آخذ في طبعنا بانطباعات. ينبغي لي أن أعي وجود شيء آخر غيرى أنا. ليس الإدراك خبرة بالآخر إلا لأنه خبرة بوجود الآخر. حقيقة أن لي إدراكا - تلك الحقيقة ذاتها - تتاح لي باعتبارها تكشف لي خارج نفسي شيئا يوجد وتوجد له صفة، هي أنه ذاك الذى يطبعنى بانطباع.

إذن ففي المعرفة الإدراكية، أستشعر نفسي كمتأثر بموضوع ذا وجود فيما هو خارجي أنا. التعديل الذى يجرى في والذى أنا واع به، ليس بالتأكيد دمجاً بداخلي لجرم مختلف عني، بل هو تعديل لوجودي، غير أن هذا التعديل الروحي *immutatio spiritualis* [باللاتينية]، هو كذلك كيفية للوجود القصدى *esse intentionale* [باللاتينية]: تمالكي لنفسى إذ يجرى في التعديل، هو تمالكي لنفسى إذ يعدل في ذاك الذى يجرى في التعديل.

سيقول الأكويينى إن الإدراك يعرف المُدْرَك "بالشروط المادية" *sub conditionibus materialibus* [باللاتينية]. ما يتاح للإدراك هو "ذاك"، هنا والآن. لفهم أهمية هذا البيان ينبغي لنا أن نتجنب الفصل بين العقل والإدراك، وأن نتذكر أن المعرفة الإدراكية ليست إلا لحظة (ذهنية) من لحظات المعرفة. الأساس الإدراكي الزماني/المكاني الذى عليه تستبين كل معرفة، يعنى أن الموضوع المعروف يتاح دائماً كشيءٍ مصدره الخارج... يعنى أن مثول المعرفة لا يكون كلياً أبداً، وأن الهوية القصدية - للذات وللوضوع - تنطوى دائماً على غيرية لا تقبل الاختزال. لذا فإن "الفيلسوف [أرسطو] مُحَقِّقٌ فى قوله إن المعرفة تنشأ جزئياً من الداخل وجزئياً من الخارج".^(١) كما لاحظ الأكويينى.

كيف تتجلى - على نحو أدق - هذه الغيرية التى تكشف ما للمعرفة الإنسانية من قابلية أساسية للتلقى؟ إنها ما يدل عليه نفس تعريف ما للعقل من موضوع خاص به: "الماهية جوهر ما هو مدرك" *quidditas rei sensibilis* [باللاتينية]. هذا التعريف يبين بالتام أن معرفتنا تمتد صوب تلازم، فيه يلاقى العقل موضوعاته داخل ذاته. لكن نفس التعريف يعنى أن هذه النزعة إلى التلازم، محتومٌ دائماً أن تحقق! تمالك ماهية *quidditas* [باللاتينية] الموضوع، هو جعله يوجد كمُتَعَقِّل. على هذا النحو يمارس العقل مهمته، وهى الامتداد صوب ما هو كلى. العقل يسبغ كيفية فريدة للوجود على جميع الموضوعات القابلة لتلك الكيفية، التى هى ما أعيش فيه؛ بحكم معرفتى هذا الموضوع وذاك. العقل يستجمع صوبه حيزاً أنطولوجياً [وجودياً] بأكمله. لا يدهشنا ما تجلّى على طول تاريخ الفلسفة من جهد متواصل، لاختزال الوجود إلى الماهية؛ فإنما كان ما تواصل من جهد ومن

(١) "المسائل المتنازع عليها": فى الحقيقة. المسألة العاشرة. البند السادس *Q. D. de Veritate. q. 10, a. 6*.

سعى، في اتساق تام بفعالية العقل الذي ينشد تساويه بكلية الوجود.. ينشد ملاقات كل شيء في نوع من ماضٍ متلازم (ماضٍ أبدى، في التذكر يصير حاضراً). إذن فالقول إن موضوع المعرفة هو الماهية *quidditas* [باللاتينية]، هو أولاً التأكيد على أن العقل هو حقاً الذي يعرف؛ وأن تحققه ليس - بسلبية - راجعاً إلى الإدراك.

على أن الماهية المُشتملة بداخل العقل، هي تلك الماهية "الموجودة في مادة" *in materia existens* [باللاتينية]. هذه الماهية، مصدرها - هي الأخرى - من خارج العقل. العقل يلمح أفقاً لن يستطيع التساوى به أبداً، بما أنه أفق الخصوصية. والإنسان يواجه مشكلة الكلّي والخاص، الحاصل أنهما مختلفان أحدهما عن الآخر، في نفس الوقت الذي يشهد تطابقهما! الأكويني يكتب - في "المجموعة اللاهوتية" - قائلاً إنه "لكي يفهم العقل الفاعل موضوعه هو، فمن الضروري أن يلتفت صوب الصورة؛ كي يعتد بالماهية الكلية باعتبارها موجودة فيما هو خاص".^(١) وليتضح - عن طريق التحليل - أن الصلة بين الكلّي والخاص، هي نفسها تلك التي بين العقل والإدراك. على نحو ما سعيتُ أنا إلى تعريف هذه الصلة، فليس الكلّي والخاص متطابقين، ولا خارجيّين الواحد منهما بالنسبة إلى الآخر: العقل يتمالك الكلّي بداخل العقل ذاته، وإن كان - في نفس هذا التداخل - يخرج من ذاته. الأكويني يكتب قائلاً إن "العقل يعرف الماهية المُعَيَّنة - يعرف 'ما يكون' مباشرة - إذ يتسع بذاته. ويعرف ما هو خاص، بنوع من التفكير، [يعرفه] بتجاوزه ذاته، وبارتداده إلى ما يجاوز ذاته؛ بحكم رجوعه إلى الصور التي منها يستخلص الفصائل المُتَعَلِّة".^(٢)

(١) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة الرابعة والثمانون. البند السابع S.T. 1a, q. 84, a. 7.

(٢) شروح القديس توما على كتاب أرسطو في النفس: المُطالعة الثامنة In de Anima, Lect. 8.

على أن هذين التّحركين اللّذين هما اتّساع العقل بذاته والتّفكير في الصورة، يتواكبان بالتبادل. ليسا هما إلا خطوتين في مسيرة واحدة. العقل لا يأتي إلى ذاته إلا بجعله غيره يأتي إليه، ويكتمل بخضوعه لما يجري عليه من تجاوز، لا بأى غيره. ليست العودة إلى ما هو خاص، خطوة ثانوية أو اختيارية! إنما هي متضمّنة في نفس المعرفة بما هو كلى، بما أن العودة إلى الخاص هي شرط إمكان المعرفة بالكلّي. العقل لا يستطيع التحرر من الخاص، كأنما من شيء ليس أساسيًا. إذا ما تُرك العقل وما حققه له اتّساعه بذاته، فإنه يشهد انبعاث أفق لا يمكنه بلوغه، العقل لا يمكنه - في ذاته وبذاته - أن يكون حضورًا كليًا. في حركة العقل نفسها - في امتداده صوب الوحدة بالوجود الكلى *ens universalis* [باللاتينية] - تراوده رغبة سرّية في كيفة أخرى للمعرفة، هي رغبة في حضور لا يمكنه ضمانه! مشكلة الحب متضمّنة سلفًا في إشكالية المعرفة.

العقل انفتاح كامل، هو يستهدف اللا متناهي، ويريد معاودة تمالك ما هو كلى.. تمالك ماهية كل وجود، التي ستكون الوجود من حيث هو. لكن العقل لا يتمالك شيئًا إلا فيما هو موضع الإدراك.. لا يتمالك شيئًا متناهيًا ومحدودًا ومقرّرًا. على هذا النحو يلتقي الإنسان بالواقع المتناهي في فضاء مفتوح على أفق لا متناه. وهذا ذاته يزيد من حدّة ترسيم حدود ما للإنسان من نهائية، الإنسان هو هذا ولا شيء آخر، مطلقًا وللغاية.

الفصل الرابع

الإنسان والوجود

إن ما قمتُ به - حتى الآن - من تبيان للمبادئ الكبرى لعلم الإنسان لدى الأكويني، ساقنى إلى القيام بتعريف ما يتبينه الأكويني من صلات بين العقل والإدراك، تعريفاً يغلب عليه تثبيت التوازن. الصلات يصحُ إجمالها بالقول إن الإدراك يكون بمثابة وساطة للعقل، وهى وساطة ينبغي أن تُفهم بأدق معانيها: ما يقوم به العقل للإدراك من وساطة، ليس "شيئاً ما"! ليست هذه الوساطة مقدرة منعزلة قد توجد فى ذاتها بجوار العقل وينبغى أن يركن العقل إليها كي يبذل قواه، فكون الوساطة على هذا النحو، يعنى أنها خارجية بالنسبة إلى ذلك الذى تقوم له بدورها ذاك. لكن العقل يمضى من ذاته إلى ذاته دون أن يخرج من ذاته، ورغم ذلك يتم عمله بالوساطة. إذن فى ذاته يلقى العقل الغيرية وينبغى أن يتغلب عليها. هذه الغيرية إن كانت داخلية، فهى ليست مثل شىء داخل شىء آخر. إنما لا تكون هى إلا حدًا: الإدراك هو ما يفعله يستحيل على العقل الاتساع كعقل خالص، لأن العقل فى ذاته متناهٍ ومحدود.

وفى تحليلى لتناهى العقل، أوضحتُ أن الأكويني يفهم هذا التناهى، بمعنى عدم إمكان العقل الإنسانى أن يكون مؤسسًا بالمعنى الدقيق للكلمة. وهذا لأن العقل محدود. فى مضى العقل من ذاته إلى ذاته - أى فى استكمال ما هيته كعقل - يبعث

هو عالمًا. غير أن هذا البعث ينطوى على افتراضٍ سالف، هو افتراضٌ أن تمالك العالم يكون باعتبار العالم متعالياً، أو إن شئنا باعتباره مؤسساً باستقلالٍ عن العقل، و"خارجاً" عنه. العقل من حيث هو، عقلٌ فاعل. لكن من حيث إن العقل متناهٍ ومحدود - أى يُتِمُّ عمله بوساطة من الإدراك - فإنه يتضح كعقلٍ قادر. المقدرة التى تضع حدًا للعقل (وهى الإدراك) - إذ تتيح له اكتماله - هى كذلك تلك التى بها يبذل العقل قواه، كمؤسسٍ - نسبياً - لعالمٍ يتجاوز هذا العقل. لأن العقل بحاجة إلى تدخل الإدراك، فهو لا يمضى من ذاته إلى ذاته إلا ماراً بوجودٍ لا يؤسسه هو. إنما الوجود هو الذى يؤسس فعالية العقل، وعليه فإن العقل لا يستطيع تجنب كونه - فى فعله ذاته - محالاً دون انقطاع إلى الوجود، المتعالى عن العقل على الدوام. العقل لا يستطيع الاكتفاء بما ينبعث فيه من عالمٍ متعقلٍ، متلازمٍ بفعله هو كعقل. لكن سلفاً يكون العالم متخذاً من العقل موقعاً فى أفق الوجود، ذلك الوجود المُمَتِّح للعالم أن يكون - من حيث إنه عالم - فى متناول العقل. على هذا النحو يستدعى علم الإنسان - كشرطٍ لإمكان تأسيسه - علماً للوجود، هو المؤسس - على نحوٍ نهائى - لكلٍ من العقل والعالم.

تلك التحليلات جميعاً، قد كتفها الأكويني فى موضوع جعل منه ما تختصُّ به المعرفة الإنسانية. هذا الموضوع هو "ماهية الأشياء المُدركة" *quidditas rei sensibilis* [باللاتينية، أى أن المعرفة الإنسانية - فى عرف الأكويني - تختصُّ بماهية الأشياء المُدركة]. فى سعى العقل إلى ما هو كلى *universalissimum* [باللاتينية] وامتداده صوبه، ينبغى له دائماً أن يتحول صوب الخاص والمفرد... أن يخضع لما هو متناهٍ، فى حين أن مداه هو حتماً لا متناهٍ! هذا فيه دلالةٌ أخرى على تناهى العقل: إنما يُحتَفَظُ للإله وحده بالقدرة على أن يبعث من ذاته الكلىَّ المطلق... الكلىَّ المتطابق بكلية الوجود، بمثلما بالذات العارفة لذاتها.

هذه الملاحظات تدعونا إلى أن نستكمل الآن ما ذكرناه بشأن الصلات بين الإدراك والعقل، ساعين إلى إظهار ما تتطوى عليه فاعلية هذه الصلات. من ثم فإن علينا بحث الخطوات التي وفقاً لها تنشئ هاتان "القدرتان" معرفة، والاستدلال على الإمكانيات المتاحة للمعرفة بناءً على معرفة ماهية الأشياء المدركة *quidditas rei sensibilis* [باللاتينية]، أو إن شئنا التعبير بأسلوب أكثر تقليدية، ينبغي لنا التساؤل عما إن كانت تتاح لنا إمكانية معرفة ميتافيزيقية، بناءً على معرفة الموضوع الذي خص به الأكوييني العقل؟

أولاً: الميتافيزيقا في الوجود الإنساني

في القراءة التي أقوم بها - في هذا المقام - لفكر الأكوييني، ليس المقصود إثبات إمكانية هذه المعرفة الميتافيزيقية. في عرف الأكوييني أن هذه الإمكانية متاحة، متى جرى الإقرار للإنسان بوجود عقل تتطوى عليه "نفسه" *la présence d'une raison impliquée dans son anima* [والكلمة الأخيرة - المسطورة بحروف مائلة - هي باللاتينية كمثلما سبق بانتظام]. واقع الأمر هو أن هذا العقل - بحكم تعريفه - مؤسسٌ للتَّعَقُّل، وامتدادٌ صوب تطابق الذات بالذات؛ مما يعنى امتداداً صوب تمالك الوجود الكلى. الأكوييني لا يوضح كيفية إمكان موقف العقل هذا، بل يفترضه سلفاً. وعلى حد علمي، لا يحدث أبداً أن يطرح الأكوييني للبحث كَوْنُ التَّعَقُّل صحيحاً أو غير صحيح. في عرف الأكوييني أن العقل إمكانية للوجود، ومن ثم تكون المعرفة الميتافيزيقية ممكنة؛ على أن يُستوضح - كما يجب - كلُّ من حدودها ومعناها.

قبل التعرض لهذه المسألة، يبدو لي بُعد ضروريًا التدقيق في بعض الإيضاحات بشأن الوضع المخصص لدى الإنسان للميتافيزيقا، وبشأن صلات الإنسان بالميتافيزيقا. وهذا من منظور هو ذاته الذي للأكويني.

لا يفوتنا أن الصلات بين العقل والإدراك على نحو ما يبينها الأكويني، مناظرة تمامًا للصلات التي يؤسسها - من جهة أخرى - بين النفس والبدن. بمزيد من الدقة يجدر القول إن هاتين الكيفيتين للصلات ليستا متناظرتين فحسب، بل متساويتين في تبعيتهما. نظرية المعرفة كما يعرضها الأكويني، هي النظرية الوحيدة الممكن تصورهما بشأن إنسان يتم تعريفه كـ "مكون جوهري" *Composé* *substantiel* من نفس وبدن^(١). لكي يتمتع الإنسان - الجارى تعريفه على هذا النحو - بالمعرفة، ينبغي له بالضرورة أن يكون عقلاً وساطته الإدراك. ومن ثمّ يمكن رصد البيانات التالية: "المعرفة ÷ الإنسان = العقل ÷ النفس = الإدراك ÷ البدن".

لم يفتنا أنه في كل من تلك الكسور، يُمثّل المقام مجموعاً لا يُمثّل البسط بالنسبة إليه إلا جزءاً أو معلّماً. ليس الإنسان معرفة فحسب، وللنفس قدرات أخرى بخلاف التفكير العقلي، والبدن لا يعبر عن ذاته في الإدراك وحده.

من ناحية أخرى (وهذه الملاحظة الثانية أهم)، فإن كان شديد الاستحالة وضع العقل والإدراك بمعزل عن أحدهما الآخر (كما لو أمكن أن يوجد في الإنسان عقل ليس إلا عقلاً، وإدراك ليس إلا إدراكاً)، فبنفس الشدة يستحيل وضع النفس والبدن بمعزل عن أحدهما الآخر، علم الإنسان لدى الأكويني، يعارض - معارضةً باتّة - كل "تشبيهي" *toute réification* للنفس وللبدن. وهذا رغم المنزلق الذي يمكن أن تجذبنا إليه اللغة، ورغم الإغراء الناتج عن عاداتنا "الثنوية" [المذهب

(١) المجموعة اللاهوتية: الجزء الأول. المسألة السادسة والسبعون *S.T. Ia, q. 76*.

القائل بأن الإنسان ذو بدنٍ ونفسٍ منفصلين]، أو ذلك الذى لنوعٍ من "ملائكيّة" [أى اعتقاد المرء أنه قادرٌ على التجرّد ممّا هو جسديّ]. "النفس" و"البدن" ليسا واقعين، بل كلمتان لا معنى لأىٍ منهما إلا للدلالة على وجهةٍ نظرٍ معنويةٍ مختلفةٍ عن تلك التى للأخرى، ومساويةٌ لها فى إمكانها. هى وجهة نظرٍ إلى الواقع الوحيد الملموس، الذى هو الإنسان الحى. مثل الأمر بهذا الشأن مثله بشأن المعرفة: لا توجد معرفةٌ إدراكيةٌ ومعرفةٌ عقليةٌ، بل معرفةٌ إنسانيةٌ تكتمل بعقلٍ يكون الإدراكُ وساطتَه، أو بإدراكٍ يكون بالعقلِ تحقُّقه. إذن فبمثلما ينبغى أن يُعرَّف الإدراكُ كوساطةٍ للعقل - أى كشرطٍ إمكانٍ له، وكحدّ - ينبغى أن يُفهم أن البدن هو ما تكون به النفس الإنسانية إنسانيةً، وما بفعله - فى نفس الوقت - تكون النفس محدودة.

أخيراً، فبين العقل والإدراك من جهةٍ والنفس والبدن من جهةٍ أخرى، يتجلى نفس نظام المسيرة، فلكى يكون العقل ما هو، عليه أن يجعل الإدراك ينبعث! ولكى تكون النفس ما هى، فعليها أن تجعل البدن ينبعث! الإدراك هو فى العقل بمثابة ما يحدّه وما يتيح له المجىء إلى ذاته، وبالمثل فالبدن هو فى النفس بمثابة ما يحدّها وما يتيح لها استكمال ماهيتها كنفسٍ إنسانيةٍ، ما الإدراك إلا نوعٌ من كيفيةٍ للعقل، والعكس بالعكس. وبالمثل بشأن النفس والبدن: البدن كيفيةٌ للنفس... كيفيةٌ بفعالها تكون النفس نفساً إنسانيةً. وهذا البدن، تجعل منه النفس بدنًا إنسانيًا غير قابلٍ للاختزال إلى أىٍ من الأبدان الأخرى؛ بما فيها بدن الحيوان.

لن يسعنى الإلحاح بما فيه الكفاية على أهمية هذه الملاحظات، العادية فى الظاهر، إنها تعنى أننى إن كنت أعيش بدنى إنسانيًا... إن كنت أدمجه فى وجودى غير جاعلٍ منه شيئاً دخيلاً، أى أدمجه كموضع التعبير عن حرّيتى لا كقدّر

[مفروض على]، أو بكلمة واحدة إن تغلبت أخيراً على العقلية "الثنوية" - تلك العقلية المتقدمة - فعندئذ يكون لسلوكى البدنى نفس القدر من الدلالات التى لبوادرى الروحية، وتكون له دلالة لا يقل ما فيها من روحانية - أى من إنسانية - عما فى تلك الدلالات. أنا بأكملى ملتزم: حريتى حقيقية فيما يدعى وظائفى البدنية، بقدر ما هى حقيقية فيما يدعى فعالياتى الروحية. على جميع المستويات التى يمكن للتفكير الذهنى أن يجتزئها داخل الكلية التى هى أنا فى وجودى الواقعى، ينبغى على اكتشاف كلية قدرى أو ملاقاتها أو الاضطلاع بها.

بوسعى الآن العودة إلى المسألة التى طرحتها منذ قليل بشأن صلات الإنسان بالميتافيزيقا. واقع الأمر هو أن الملاحظات التى أبديتها توأ، ينبغى أن تتيح لنا الإجابة عن هذا السؤال. إن كان احتواء مختلف قدرات الإنسان ووظائفه - فى وحدة وجوده الواقعى - حقيقياً بالتمام والكمال، فعلينا إذن أن نستنتج أن القدرة على المعرفة الميتافيزيقية لا تتوقف فى ممارستها الواقعية على العقل وحده، حتى إن كانت تلك القدرة مؤسسة مباشرة على العقل. القدرة على المعرفة الميتافيزيقية هى قدرة مرتبطة بالإدراك باعتباره قدرة على المعرفة، بمثابة باعتباره قدرة على الرغبة. من منظور الأكوينى نكون مرغمين على ربط هذه القدرة الميتافيزيقية بقدرات ليست ميتافيزيقية أصلاً، هى تلك القدرات التى تلوح كحدود للقدرة على بلوغ اللا متناهى والمطلق (وإن كان الواجب فهمها باعتبارها ما يتوقف إمكان هذا وذاك عليه)، وهذا بما يناقض المذاهب "الثنوية" التى تستبىح إمكانية وضع المعرفة الميتافيزيقية فى الأعلى السامية التى للتجريد؛ إذ تعزل العقل عن قاعدته الإدراكية والبدنية.

ورغم ذلك فإنه ليس كافياً ذلك التأكيد - الذى طالما تكرر - على أن اتساع المعرفة الميتافيزيقية مرتبط بإشكال تجلّى اللا متناهى فى أفق المتناهى، أو بعملية التجريد، أو بعد بتوازن بدنى ما، يُشكّل كيفية التفكير. إنما ينبغي التأكيد كذلك على ارتباط التفكير بكلية ذات لا تختزل أبداً إلى الذات المفكرة، بل تظل بعد ودائماً ذاتاً ملتزمة وراغبة وآتية بسلوك ومتحدثة... إلخ.

يقيناً إن من المشروع والضرورى تمييز مستويات مختلفة فى الإنسان، من قبيل المستوى الروحى والمستوى الإدراكى والمستوى البدنى. لكن أبداً لا يصح التفكير فى تلك المستويات بالمعنى "الثوى"، أو وفقاً لنمط ما من الخارجية *selon un certain schème d'extériorité*. إنما على العكس ينبغي دائماً فهم تلك المستويات جدلياً، بحيث تكون كلية الإنسان حاضرة بطريقة ما *quodammodo* [باللاتينية] على كل مستوى من تلك المستويات جميعاً. على هذا النحو يكون الإدراك والبدن حاضرين فى التفكير الميتافيزيقى، وفى القدرة على التفكير ذاتها. وعلى العكس فإن كان البدن إنسانياً، أى إن كان [البدن] بدن ذات ميتافيزيقية، فستكون له هو ذاته دلالة ميتافيزيقية. إذن فإن ما هو ميتافيزيقى يتجاوز مجال التفكير والعقل. ومن ثم فإن ما يُمثّل لى إشكالاً، هو أمرٌ غير قابل أبداً للاختزال تماماً إلى مرتبة ما هو عقلى. الأسئلة التى تطرح نفسها على والتى أصوغها فى معانٍ مُتعلّقة - وهى أسئلة تتيح لى إحكام مذهب ما - لا يمكن أن تكون أسئلة عقلية فحسب. التفكير يلتقطها - ويلقى عليها الضوء، ويسير بها صوب حل - ولكنه لا يستهلكها. إثر التفكير يتبقى دائماً راسبٌ يتأبى على الإضاءة العقلية، وينشد كيفية أخرى للحل، الحياة ليست التفكير وحده. إلقاء ضوء الفكر على مسائل الوجود، هو بالتحديد فهم كونها تتجاوز التفكير دائماً.. هو فهم استحالة ادّعاء الوضوح المطلق لأى مذهب، وفهم كون الفكر دائماً معانياً من إقبال البدن عليه. كل معضلة تتطلب دائماً ضبطاً للبدن، بمنظماً تتطلب - فى نفس الوقت - تفكيراً مطّهرًا.

فى المحصلة النهائية فإن ما يتعلق به الأمر دائماً، هو الإقرار بأن تمثل المرء ككائن بدنى، أمرٌ أساسى، وبأن وجودى - فى دلالاته الميتافيزيقية - يتحقق فى سلوكى البدنى على نفس النحو الوافى الذى يتحقق به فى تفكيرى الروحى. سيرتى العقلية تحتوى سيرتى العاطفية والبدنية، والعكس بالعكس. تلك التى أدعوها سيرتى، هى فى حقيقتها التبادل الجدلى - والضبط المتنامى - لشتى تلك السير المتوازية. على أن أفكر! لكن على كذلك أن أوصل الاشتباك ببدنى وأحل رموز الدلالات التى تغفو بداخله، وأن أوفق صلاتى بالغير؛ وأن أتغلب على المصاعب التى يواجهنى بها إدراجى فى العالم! الفيلسوف الميتافيزيقى لا يكف عن أن يكون مختلطاً بالناس، ولا عن أن يكون ذا بدن، ولا عن أن يكون عضواً مجتمع... إلخ. وتفكيره ليس خالصاً ولا منعزلاً.

ما من شك كبير فى أن البدن يُثقل التفكير، لكنه يعطيه مضموناً حقيقياً. وفى نفس الوقت يكف البدن عن أن يكون دخيلاً: إنه يصير إنسانياً. البدن هو الظلمة، أو الفراغ الذى يكشف عنه الحدس؛ من داخل التفكير. هو لا يكف عن مصاحبة التفكير، دون الاستسلام لأى اختزال قد يفرضه التفكير عليه. فهم البدن كبدن إنسانى، هو اكتشاف فيه لما هو أكثر منه هو ذاته. بالمثل فإن التفكير الإنسانى إذا فهم على نحو ما هو، فسيكون بمعنى ما - أقل منه هو ذاته، بما أنه أبداً لا يكون تفكيراً خالصاً ومجرداً.

هذه الملاحظات ينبغى أن تفضى إلى إعادة إدراج الحياة الجنسية ذاتها فى الميتافيزيقا. واقع الأمر هو أن فى الحياة الجنسية موقع ارتكاز الاشتباك الذى يلقي عليه التفكير ضوءه، ويصوغه فى مفاهيم. إن كان الجنس إنسانياً وليس مجرد منطقة من الوجود معتمدة وتكاد تكون مشبوهة، فهو عندئذ فى اشتباك دائم بما هو

متعالٍ، إن كانت الصلات الجنسية بالغير تطرح مشكلةً عسيرة، فلأنها هي ذاتها مواجهات بالآخر ومُعَبَّرٌ إلى ما هو متعالٍ. وليس مثيرًا للدهشة أن يُفضى الأمر بالصلات الجنسية إلى تمثيلها رمزًا للصلة الإنسانية بالمطلق. وأخيرًا فإن كان الجنس يتخذ طابعًا أخلاقيًا، فلأنه في ذاته ومنذ البداية ميتافيزيقى. فإن تَعَسَّرَ فهم هذه الدلالة الإنسانية، فما هذا إلا لأن الحضارة التي نعيش بداخلها ظلت طويلًا حبيسة "الثوية"، وهي التي في عرفها يكون الجنس لهوًا للجسد وتلويثًا للروح، ولا يظهر كحلٍّ لرموز الوجود الإنساني أو مفتاح له. عندئذٍ تكون العضلة التي يطرحها الجنس، مناظرةً لتلك التي تطرحها الصلات بالطبيعة وبالإله.

لتحديد موضع الميتافيزيقا في الوجود الكلي، ينبغي لنا الإقرار بأن الإنسان متعدد، ولكنه مُقسَّمٌ إلى أجزاء، كل المستويات التي يكون عليها تحقق الإنسان، تتوأكب في سيرها... يصحب بعضها بعضًا، ويستدعى بعضها بعضًا، هي تتطابق ببعضها البعض، ولكن على نحوٍ هو دائمًا نسبي. لا يمكن اختزال أيٍّ منها إلى الآخر، ولا اختزالها جميعًا إلى واحدٍ منها، والانتقال إلى الميتافيزيقا، ينبغي أن يكون عمله على كلٍّ من هذه المستويات. وهذا بواسطة ضبطٍ أصلي، من شأن هذا الاستقلال النسبي الذي في داخل الترابط، أن يتأخر واحدٌ من هذه المستويات أو آخر... ألا يتم التعرف على ذاك المستوى بالتحديد، أو أن يُساء إدراجه، لكن عندئذٍ تكون كَلِيَّة الوجود هي المتهذِّدة، وهي ما يُخشى عليه من التهاوى داخل ما هو خيالي. واقع الأمر هو أن التجانس المطلق لوجود الإنسان، ليس هو ما يؤكد وحدته، إنما يكون ما يؤكد هذه الوحدة هو أن هذا النحو من التنوع - الذي يكون الإنسان عليه كأنه شطايا مُوزَّعةً على عدَّة مستويات متباينة - هو تنوعٌ من شأنه أن يكون كلٌّ من هذه المستويات أكثر من ذاته، وأن يحوى كلٌّ من المستويات "الطرقَ المُعَيَّنة" *quodammodo* [باللاتينية] الأخرى. إن لم تكن المستويات

جميعها موضع ما هو إنسانى من فهم ومزاولة للحياة - أى حاوية أكثر من ذاتها - فعندئذ يتفكك الوجود ويسقط فيما هو بشرى بشدة [أى مجرد الوجود المادى للإنسان].

خلاصة ما سبق، بوسعنا القول إن عمل الوجود من أجل الانتقال إلى الميتافيزيقا، يكون بدءًا من الوجود وبداخله. ليست صلة الإنسان بالكائن وبالوجود، نتيجة التفكير الخالص فحسب وأولاً. إنما هذه الصلة محتواة فيما هو معيش. وللميتافيزيقا فى الوجود البدنى، موقعٌ مُساوٍ لذلك الذى لها فى الأفكار المُتسامية التى للفلاسفة. هى هنا [فى الأفكار المُتسامية التى للفلاسفة] موضع إقرار وفهم، فى حين أنها هناك [فى الوجود البدنى] تظل معتمة وغير ملحوظة.

إن تطابق الإنسان بالذات الميتافيزيقية على نحوٍ خالصٍ ومجرد، فقد بات كل ما ليس تفكيراً وتأملاً يفتقد المعنى الإنسانى، ويستسلم لتفسير موضوعى يستغرقه ويستهلكه. وعلى العكس كان الإنسان هو الذات البدنية المتمتعة بالوجود، فلا تكون الفعالية العقلانية سوى ممارسة قدرة من بين قدراتٍ أخرى؛ هى قدرة واحدة لا تحقق كلية الإنسان. لكن عندئذ، فبحكم هذا يكتسب ما ليس عقلاً مباشراً، معنى إنسانياً؛ وبالوساطة بصير ميتافيزيقياً.

إن كان ما أوردته أعلاه - من ملاحظات عن موضع الميتافيزيقا فى الوجود الإنسانى، من منظور توما الأكوينى - يتيح رفض "الثنوية" كما شددت أكثر من مرة، فهو بالمثل يدفع إلى رفض جميع أشكال "الواحدية" [أى وجهة النظر الفلسفية القائلة بأن فى أى مجال للبحث، وحدة ينبغى الكشف عنها، وإن لم تكن متوقعة]، التى تختزل الإنسان إلى مجرد عنصر. الصلات التى يرسىها الأكوينى بين العقل والإدراك - وبين النفس والبدن، على نحو أكثر أساسية - ترغم على رفض كل من الروحانية الثنوية والواحدية التجريبية. وهذا لنفس الأسباب التى ذكرناها تواتراً.

الآن بات ممكناً أن نبحث في ذاته ما يمكن من الآن فصاعداً أن ندعوه - دون لبس - مستوى الميتافيزيقا. ما يتعلق به الأمر هو إيضاح ما باتت تفرضه علينا الاستخلاصات التي توصلنا إليها في الفصول السابقة، من إبراز الأهمية الميتافيزيقية لعلم الإنسان الذي يُعدُّ له الأكوييني، أو حتى مجرد الكشف عن الطابع الإنساني للميتافيزيقا.

ثانياً: المستوى الميتافيزيقي: المجيء إلى الوجود

ما أن يجري تحليل الأسلوب الذي يصف به الأكوييني بلوغ الميتافيزيقا، إلا ويستحيل تجنب المسألة النقدية. أيمن القول إن الأكوييني يتيح تَبَقَّى إمكانيةً لأي نقد، وبأي معنى يكون هذا؟ وبادئ ذي بدء، ما هو ذلك الذي ندعوه نقداً، وما هي صلته بالميتافيزيقا؟ أليس النقد إلا عملية مبدئية، قوامها تأسيس حقيقة العالم المُدرَك، الذي سيكون موضع ممارسة التفكير الميتافيزيقي، كنوع من إعادة اكتشاف العالم وللوجود انطلاقاً من "كوجيتو" ["أنا أفكر"، كُقدمة استهل بها ديكارت براهينه على الوجود] بلا عالم... انطلاقاً من جسرٍ أقيم بين المثالية وما يُسمَّى بالواقعية التوماوية؟ أم لا يكون النقد إلا شيئاً زائداً... سلوكاً يثابر عليه الفكر على طول التفكير الميتافيزيقي... لا يكون إلا لحظة من التفكير يستحيل تجاوزها (مثلما لدى ديكارت؛ على نحو ما يحتوى "التأمل" الأول بشكلٍ ما - على التأملات الخمسة الأخرى)، ما دامت المعرفة كلها هي معرفة "كوجيتو" هو بحكمه هو ذاته، وفي ماهيته - "كوجيتو" يَشْكُ؟

لا يبدو لي مجدداً في هذا المقام استرجاع السجال الذي دار بين [الفيلسوف ومؤرخ الفلسفة، إتيين] جيلسون وبعض الشراح التوماويين في بداية القرن

العشرين. لكن ما أن نعرض للميتافيزيقا لدى توما الأكويني، فإن مسألة النقد هذه تبدو لي محتومة. ذلك أن طرح المسألة النقدية، هو أساسا طرح السؤال الذي نصه: "كيف ولماذا تكون مساءلة ميتافيزيقية ممكنة؟"

واقع الأمر هو أن المهمة التي يأخذها النقد على عاتقه، هي استخلاص نمط الصلات التي يعقدها الإنسان بالعالم. المثالية التي مصدرها [الفيلسوف الألماني إيمانويل] كانت، تفهم هذه الصلة، باعتبارها تأسيس الذات للعالم. لكن هذا ليس الأسلوب الوحيد الممكن لفهم هذه الصلة. وافترض ضرورة لحظة نقدية، ما هو بالضرورة انغلاق في "كوجيتو" منعزل. عليه فتوجد مبررات - مشروعة تماما - للتساؤل عما إن كان لتلك اللحظة وجود لدى الأكويني. وبهذا الشأن، ينبغي الرجوع إلى النصوص.

نقطة انطلاق الميتافيزيقا لدى الأكويني، هي فيما يبدو بالغة البساطة. دون سابق مقدمات، نحن نجد له - في شروحه على "ميتافيزيقا" أرسطو - تصريحاً بأن على المُشتغل بالميتافيزيقا أن "يأخذ في اعتباره الوجود وكل ما ينشأ عنه".^(١) في هذا المقام لا يؤخذ في الاعتبار أي مما هو ذاتي: الوجود موضوع خالص في ذاته ومؤكد، بل ومحتوم! إنه "أول ما يقع عليه بصر العقل".^(٢) قد يتبادر إلى الذهن أن الأكويني يدل على سذاجة بالغة.. يدل على نوع من عذرية فكرية واقعية، عندئذ ستجني علينا متابعة الأكويني، نسيان كل ما كان من تاريخ الفلسفة منذ [الفيلسوف إيمانويل] كانت ويقظته النقدية.

(١) شروح القديس توما على كتاب أرسطو في الميتافيزيقا (المقدمة) [والأصل اللاتيني للعبارة الواردة في المتن أعلاه هو]: *considerare ens et ea quae consequuntur ipsum* [كما ورد

في *In Metaph., Proemium*]

(٢) المصدر السابق [المذكور في الهامش السابق مباشرة] عينه *Ibid*.

ورغم ذلك فليس كل شيء بهذه البساطة. واقع الأمر هو أن وجودًا بهذه الموضوعية لا يمكن ألا يؤثر في، لذا فمن الواجب الإجابة عن أسئلة أولها هو: "كيف يكون هذا التأثير؟"، والثاني هو: "قيم يخصني هذا الوجود؟"، والثالث هو: "كيف أتمكن من مساءلة نفسي بشأنه؟" بتبسيط الأمور على هذا النحو، يُخيل إلى المرء أن الأكوييني قد شيد نوعًا من ميتافيزيقا قَبْلِيَّة *une sorte de métaphysique a priori* يكون موضع تأملها هو فكرة الوجود، التي في ذاتها ليست فكرة أي كائن والتي [ستكون] هي فكرة عن وجود يمكن على السواء أن يكون ضروريًا أو طارئًا... حقيقياً أو غير حقيقى... ممكناً أو لا... إلخ. لكن هذا ليس السبيل الذى اتخذهُ الأكوييني. حين يُعيَّن هو "استيضاح الوجود" *cosiderare ens* [باللاتينية] كموضوع للميتافيزيقا، فإنه يعنى تماماً أن فهم الوجود لا يجعل موضوعه شيئاً قد يكون قبالة ذات.. شيئاً موضوعياً بالمعنى الدقيق للكلمة. القديس توما لا يفهم موضوعية الوجود بهذا المعنى: استيضاح الوجود *cosiderare ens* [باللاتينية] يفترض سلفاً لدى الأكوييني، مسلماً فلسفياً ينبغي أن يكون ذلك الذى للمشغل بالميتافيزيقا، وتعبير الأكوييني هذا، لا يمكن فهمه إلا على ضوء ما ذكرناه عن سلسلة "النفس *anima* [باللاتينية] من القوة *potentia* [باللاتينية] وإليها، والقوة *potentia* [باللاتينية] من الفعل *actus* [باللاتينية] وإليه، والفعل *actus* [باللاتينية] من الموضوع *obiecta* [باللاتينية] وإليه، والموضوع *obiecta* [باللاتينية] من الأشياء (جميعاً) *res (entia)* [باللاتينية] وإليها". أبداً لا نكون نحن قبالة ثنائية الذات/ الموضوع، ويستحيل فهم الصلات بين "الكوجيتو" والوجود بناءً على هذه الثنائية. ليس من الواجب علينا فى هذا المقام ملاقة موضوع خارجي عن الذات ومشكوك فيه، بناءً على "كوجيتو" مؤكد ومتين [أي أفراد اليقين للذات

لا للموضوع]. من يفهم النقد على هذا النحو، يخاطر عندئذ بتجاهل نقطة الانطلاق لميتافيزيقا الأكوييني تمامًا.

لدى الأكوييني يكون كل تفكير للمرء في ذاته، كذلك، تفكيرًا في الوجود "الموضوعي". وإنما بنفس التحرك يكون التقدم صوب كل من تمالك الذات وتمالك الوجود. إذن فإن كان النقد ممكنًا، فلن يكون قوامه إعلان شرعية موضوع - كان مشكوكًا فيه - بناءً على "كوجيتو" مؤكد، بل على العكس إظهار ما لجميع الفئات الثنوية من طابع مغلوطة، قد تتجح الفئات الثنوية في الانتفاع العملي بالوجود، لكن يستحيل إمكان إتاحتها فهم الوجود. ليس ممكنًا فهم الوجود بطرح "كوجيتو" [من أي نوع] وعالم خارجي، الواحد منهما قبالة الآخر.

على هذا النحو ففي أصل الميتافيزيقا لا يمكن أن يكون لـ "استيضاح الوجود"، منشأ في سياق المسلك الطبيعي والعملي للحياة اليومية. ليست مسألة الوجود محتواة في عالم خارجي يتلقاها الإنسان منه، ومنغلفة في ذلك العالم. ولا بأكثر من هذا، سيمكن للإنسان أن يستخرج هذه المسألة من وعيه المنغلق على ذاته. مسألة استيضاح الوجود هذه، تنبثق من الصلة التي بفعالها توجد الوحدة (النسبية) بين الذات والموضوع... تنبثق من العالم الذي له وجود، بفعل ما للإنسان من "نفس" *anima* [باللاتينية]؛ حين تُفَعَّل "النفس" إمكانيتها هي للوجود.

رغم تفسير بات شائعًا، فإن ما نلقاه لدى ديكارت هو مسلك مُناظر [المسلك القديس توما]: لدى ديكارت، لا يفضي الشك إلى وعي منغلق على ذاته؛ مُستمدًا من ذاته ضمانًا. إنما يؤدي هذا الشك إلى وعي يظهر لذاته كسلبية، وبالتالي يكون - على نحو ما - مقلقًا. "كوجيتو" ديكارت هو قدرة المرء على التغلب على الإيجابية الخاطئة للعالم الطبيعي أو التجريبي أو المثالي، لا قدرته على طرح نفسه

بعيداً عن كلِّ خارجيَّة، بلا عالم. فى حين ينحو العالم الطبيعى إلى الظهور بمظهر المؤسَّس فى ذاته، فإنَّ الوعى يتيح ظهور ما فى ذلك العالم من طروء. وعندئذٍ يظهر الوعى لذاته كوعى بالتناهى... كوعى بتناهٍ هو موضع تفكير وفهم... تتناهى هو قدرة على الشك. بعيداً جداً عن إثبات الوعى ذاته فى العالم، يكتشف الوعى ذاته باعتباره موضع استيلاء العالم، لا كمثلاً شىء داخل شىء آخر (هذا المسلك هو بالتحديد ما يتم تجاوزه بفعل الشك)، بل كقدرة على التساؤل، من داخل ما هو موضع التساؤل.

بالمثل فلدى الأكويينى لا يمكن فهم الميتافيزيقا بالاستقرار على المستوى الطبيعى للحس المشترك، أى ذلك "الرشاد" الذى تدين له الحياة اليومية بسلامة نشاطها. إنما لا تكون الميتافيزيقا ممكنة إلا بفضل تفكير يكشف عن صلة الإنسان الميتافيزيقية بالعالم. وهذا التفكير ليس لحظة... ليس مرحلة زمنية يمكن تجاوزها، كمثلاً يكون تجاوز مسلك ساذج يقنعنا بالوجود الموضوعى للعالم الخارجى؛ بحجة توفيره لنا ضمانات الحياة اليومية، هذا سيكون فيه شكلاً خالص الزيف من النقد، يقتصر على التظاهر بالتشكيك فيما نحن متأكدون منه.

مثل هذا النقد يعيدنا - خالصاً ومجرداً - إلى نقطة البدء، بعد أن يكون قد جعلنا نقوم - مراعاةً للشكليات - بخطوة إلى الخلف: فى تأكدى من الوجود ومن العالم، أخذ فى الشك لكى أقتنع بتأكدى المبدئى. تفكير الأكويينى مختلف تماماً، فهو لا يرمى على الإطلاق إلى إمدادنا بيقين فلسفى من ذلك الذى - فى الحياة - ليس موضع شكناً^(١). إنما يضطلع تفكير الأكويينى بجعلنا نكتشف ما تفترضه سلفاً حياة

(١) لو كان هذا هو النقد، لصار إما عديم الجدوى للغاية أو بالغ الاستحالة! عديم الجدوى لأنه يعيدنا إلى نقطة البداية ولا شىء غيرها إطلاقاً، وبالغ الاستحالة لأنه إن استهدف عودة حقيقية - لا خيالية - إلى الوراء، فإنه يفرض على ذاته المرور بـ"كوجيتو" بلا عالم. منذئذٍ يُمخى ما كان مقترخاً لإثباته.

تجريبية، وهو صلة أصلية للإنسان بالعالم، تضعها الحياة اليومية موضع التنفيذ - دون أن تدرى بها - وتتدنى بها على الدوام. وإذا كشف التفكير عن هذه الصلة، فهو - بكيفيته هذه - غير قابلٍ للتعرض لأيّ تجاوز. هو مسلكٌ للفكر، فيه ينبغي على الفيلسوف أن يستقر ويقيم. هذا التفكير تَوَجُّهٌ ميتافيزيقي، لأن هذا الاستيضاح للوجود *considerare ens* [باللاتينية]، ليس أمراً يجرى بسهولة: إنه مُهِمَّةٌ منوطةٌ بالفكر^(١).

إذن فما يبدو هو أن ميتافيزيقا الأكوييني لا تفرض على النقد تلازمه بها فحسب، بل على العكس تفترض النقد سلفاً وعلى طول الخط، هذا النقد ليس هدفه تبرير وجود عالمٍ مُدْرَكٍ هو خارجيٌّ عن الذات، أي تبرير وجودٍ أمكن أن يكون - في البداية - مشكوكاً فيه، إنما ينحو النقد إلى كشف كيفية الصلة التي تربط الذات بعالمها، ومن حيثُ ذلك إلى إظهار ماهية العالم ذاتها، جميع التحليلات المُستَبَقَّة ليست بلا جدوى، ولا هي زائدة: إنها مُجْمَلٌ هذا النقد، وهي تُشكِّلُ الوجه السلبي لكل ميتافيزيقا؛ إذ تُجرى الانتقال - من استخدام مجرد للكائن - إلى تساؤل.

كيفية توصلنا إلى هذا التساؤل تجعلنا نكتشف أن الذات التي تقوم بمساءلة، لا تسأل عالماً موضوعياً فحسب، بل في الحقيقة تسأل ذاتها؛ بما أن العالم هو ما لا بد للذات أن تكونه... ما لا بد لها أن تتطابق به قصدياً، لكي تكون ذاتها.. لكي تُوجَدَ حقاً. حينما تتوصل الذات إلى الاتساع بما لها من "نفس" *anima* [باللاتينية]، فإنها تخرج من ذاتها. الأكوييني يكتب قائلاً إن "الجواهر العقلية جميعاً،

(١) في هذا المقام يجول بالخاطر ما ذكره هيجل عن الشكِّية "الجيدة" والشكِّية "السيئة"، في عمله المَعْنُون *Relation du scepticisme avec la philosophie* (الترجمة الفرنسية لـ

B. Fauquet). باريس (الناشر Vrin) سنة ١٩٨٦.

يخرج كلُّ منها من ذاته؛ بطريقةٍ معيّنة^(١) ما أن يجري التفكير في العالم، إلا وينكشف هذا الموقف للذات التي لا توجد بالفعل إلا خارج ذاتها. إنما يكون استيضاح الوجود *cosiderare ens* [باللاتينية]، هو فهم هذا الموقف المنطوي على مفارقة؛ والذي يفوت الناظر بعين الحياة اليومية. لكن لأن هذه المسألة إنسانية، فلا يمكن أن تُعدَّ ذهنية ومعنوية، على نحوٍ خالصٍ ومجرد. إنها تستثمر كُليّة الذات، بمثلما يستثمر الإدراك ذاته. هذه المسألة ليس مُتخلّفةً عن الحياة الشعورية ولا فائقةً إياها. إنها مواكبة لها، أيًا كان إمكان فهم هذه الحياة، وأيًا كان إمكان حل رموزها. ما من شكٍّ كبير في أن حركة الإدراك في ذاتها لا تعني شيئاً، لكنها أبداً لا تُختزل بحيث لا تكون إلا في ذاتها، إن كانت حركة الإدراك إنسانية، فإنها دائماً "في سبيل العقل" *propter intellectum* [باللاتينية]، وهذه الحركة تجد معناها واكتمالها في التفكير؛ الذي يُنيرها. كان أفلاطون يتساءل عما إن وُجد للوحل أو للشعرة مثال!! الأكوييني يجيب بأن للظواهر المحسوسة دائماً مثلاً، عندما نعيش إنسانياً.

إن أردنا توضيحاً دقيقاً لموقف إشكاليٍّ عند نقطة انطلاق الميتافيزيقا، وهو صلة الإنسان بعالمه، فسينبغي إذن الرجوع إلى التعريف الذي يشير به الأكوييني إلى الموضوع الخاص بالمعرفة الإنسانية؛ وهو أن هذا الموضوع هو "ماهية الأشياء المُدرّكة" *quidditas rei sensibilis* [باللاتينية]. جعل هذه الماهية هي موضوع المعرفة الإنسانية، نتيجه التأكيد على أننا لا نعرف إلا المتناهي

(١) "المسائل المُتّازع عليها"، في الحقيقة: المسألة الأولى. البند التاسع [والأصل اللاتيني للعبارة الواردة في المتن أعلاه هو]: *substantiae intellectuales quodammodo extra se procedunt*

[كما ورد في] *Q. D. de Veritate, q. 1, a. 9*.

والمحدود، لكن مع العلم بهذا، ففي معظم الأحوال يفوتنا أن لإمكاننا أن نعرف المتأهـى - من حيث هو - معنى. هذا المعنى هو أننا سلفاً نعرف اللا متأهـى.

هذا البيان البالغ الأهمية، يبدو فى الحقيقة بالغ الصعوبة، وأود التوقف عنده بعض الشئ، بإيضاح دقيق لفكر الأكويـنى؛ بناءً على نصٍ يسترعى الانتباه إلى الصعوبة الرئيسية. الأكويـنى يكتب قائلاً: إن "الكائن *ens* [باللاتينية] لا يمكن اختزاله إلى شئٍ مُعَيَّنٍ أيًا كان، بمثلما يُختزل النوع إلى فصائل وفقاً لفوارق بعينها. بحكم أن الفارق - فى الحقيقة - ليس جزءاً من النوع، فهذا [الفارق] خارجيٌّ عن ماهية النوع. لكن لا يوجد ما يمكن أن يكون خارجيًّا عن ماهية الكائن، ويُشكّل للكائن - بالإضافة إليه - فصيلةً ما، ذلك أن ما هو خارج الكائن ليس شيئاً، ولا يمكن أن يُمثّل اختلافاً".^(١)

هذا النص يستحيل فهمه، ما لم تفهم كلمة الكائن *ens* [باللاتينية] - التى يستخدمها الأكويـنى فى هذا المقام - بمعنيين مُتميّزين أحدهما عن الآخر: من جهةٍ [بمعنى] الكائن من حيث إنه ماهية مُتَعَلِّقة، ومن جهةٍ أخرى [بمعنى] الكائن من حيث إنه كائن *ens in quantum ens* [باللاتينية]. من وجهة نظر الماهية المُتَعَلِّقة، فإن الكائن الخاص مُعَيَّن: هو ما هو ولا شئٍ آخر. لكن الكائن من حيث إنه كائن - أى "أى كائن" من حيث هو - ليس على وجه الدقة أى شئٍ يمكن أن يكون مُعَيَّنًا. من وجهة النظر هذه، لا يمكن ردُّ الـ "كُون كائناً" *essentia entis* [باللاتينية] إلى كونه هذا أو إلى كونه ذاك. ما من تعيينٍ على هذا المستوى، ما لم يكن ممكناً أن يضاف إلى الكائن - من حيث إنه كائن - شئٌ ما،

(١) شروح القديس توما على كتاب أرسطو فى الميتافيزيقا: الكتاب الخامس. الدرس التاسع

.In Metaph. V, 9, n.889

لم يكن له أصلاً؛ كما يضاف فارقٌ بعينه إلى النوع. إلا أن كلَّ كائنٍ هو كائنٌ، وخاصية الكائن هي الكينونة. وخارج حقيقة الكينونة هذه، لا يوجد شيءٌ.

علّمنا بأن الكائن الخاص مُعَيَّن، لا يُجيز لنا الاعتداد به - من حيث إنه كائن - باعتباره فصيلةً من نوعٍ يمكن أن يدعى "الكائن" بصفةٍ عامّة. وعلينا دون إبطاء أن نستخلص من هذا أن محاولة الرجوع إلى عمومية الكائن - لكي تُكتشف فيه ماهية كلية تشمل جميع الكائنات المعينة، كما يشمل النوعُ الفصائل - هي محاولة باطلة، صفة هذا الكائن أو ذلك ككائنٍ مُعَيَّن، تعنى أنه - من حيث هو، أى من حيث إنه يُحقّق تلك الصفة، التى هي صفة "الكائن" - مؤسّس على ما يتجاوزه على نحوٍ مطلق. إنه التجلّى الفريد لماهيةٍ (هى "الكَون كائنًا" *essentia entis* [باللاتينية])، والأجدر أن يقال إنه التجلّى الفريد لـ "كينونةٍ" لا تتكشف لأكملها فى أىّ واقعٍ خاص، ولا هى كذلك بالممكن فهما كماهيةٍ تعميمية، فهم هذا الكائن فى ذاته - أى فهمه من حيث إنه كائن - ليس فهماً قوامه القيام بالعملية المنطقية التى هى الرجوع من الفصيلة إلى النوع، ومن ثمّ البقاء داخل المجال المنطقى للماهيات. إنما هذا الفهم هو - على العكس - تجاوز هذا المجال للماهيات بحسم، الكائن هو الكيفية التى وفقاً لها يظهر ما لا يمكن بأىّ حالٍ من الأحوال أن يتّاح كماهية. لا يكون الكائن كائنًا إلا على أساسٍ من لا متناهٍ هو - فى المحصلة النهائية - مباينٌ له تمامًا، فى حين لا ينكشف هذا اللا متناهى إلا فيه [فى الكائن].

هذا اللا متناهى الذى نذكره فى هذا المقام، يُمثّل نوعًا من أفقٍ مطلق.. يمثّل كليةً لا يمكن تشكيلها بمقارباتٍ وتجميعاتٍ متعاقبة، بواسطة استعادة تمالك جميع الكائنات على التوالى؛ ارتدادًا من النتائج إلى الأسباب إلى ما لا نهاية. ذلك أنه فى كلِّ من خطوات هذه المسيرة، يفلت منا هذا اللا متناهى متراجعا، وهذا لأن كل

كائن يُتاح لي ككيفية، وبحكم هذا ذاته يشهد بغياب أساسه. إذن فالموضوع يتم تمالكه كمتناه: هو هذا ولا شيء آخر، على الرغم من ذلك فإنه مؤسس على لا متناه. لا يمكن فهم الموضوع - من حيث هو في ذاته - إلا بكونه مُتَمَالِكًا باعتباره محدودًا، ومستبينًا على أساس لا متناه، هو بالتحديد ما ليس هو؛ لأن هذا الأساس اللا متناهي غائب عن الموضوع. إذن فليس من الممكن لي أن أعرف موضوعًا متناهياً، إلا لأن لي معرفة سالفة باللا متناهي. وهذا اللا متناهي ينبغي أن يفهم باعتباره بعيدًا تمامًا عن كل متناول: لا يمكنني تشكيله بجمع موضوعات معرفتي بعضها إلى البعض، بما أن كلاً منها يشهد بغياب اللا متناهي^(١).

ليس في الوسع فهم هذه الملاحظات، إلا بناءً على ما ذكرناه عن صلة الإنسان بالعالم على نحو ما يفهمها الأكويني. لذا فإن ما نذكره في هذا المقام من حدٍّ أو تناءٍ، ليس موضوعيًا فحسب، بل ذاتيًا كذلك. إذا كنت - في واقع الأمر - لا أوجد، إلا من حيث إنني أنا الموضوعات التي أعرفها وأبغيتها وأشتهيها وأحبها وأستشققها... إلخ. وإذا كانت هذه الموضوعات تبدو مترجمة قبالة لا تناهي الوجود ولا محدوديته، فعندئذ أتجلى لذاتي، في وجودي الواقعي، دوناً عن إمكانية اللا متناهي التي أقرُّ - رغم ذلك - بأنها لي؛ ومن ثمَّ مترجمة فيما يخصني أنا، إذن فأبداً لا يتم اللقاء بيني وبين ذاتي! أبداً لا أكون أنا بالفعل ما أستطيع أن أكونه، وما ينبغي - بمعنى ما - أن أكونه. الميتافيزيقا هي فهم هذه الكيفية للوجود، التي هي

(١) "المسائل المتنازع عليها": في القدرة. المسألة السابعة. البند الخامس: "فهم أي نفي، هو دائماً

مبنى على إثبات ما". *Intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione*.

[طبق الأصل اللاتيني من] *Q. D. de Potentia, q. 7, a. 5*.

تتاه لا متناه *une finitude infinie*! لذا يقرُّ الأكويينى بأن هذه الميتافيزيقا هى مهمة بالغة الصعوبة *difficillimum* [باللاتينية]^(١).

لماذا يقر الأكويينى بأن هذه المسيرة بالغة الصعوبة، فى حين أنه يبدو من الجلى أننا نتمالك أنفسنا بسهولة باعتبارنا محدودين، وباعتبار موضوعات قصديتنا تظهر - هى الأخرى - كأنها محدودة؟ يبدو جلياً أن تمالك النهائية يتاح لنا فى كل ما نعيه من موضوعات، ولكن حقيقة الأمر هى أن كل ذلك ليس بهذا الجلاء الذى يُذكر، فمعرفة موضوع متناه، ليست من ذاتها المعرفة الدقيقة به كمتناه! بشيء من التفكير يتضح لنا أنه - على العكس - إن كنا لا نعرف سوى الموضوع المتناهى... إن لم نكن سوى ذلك الموضوع، فلا يمكن أن يتبدى هو لنا كمتناه! بل على العكس سيتبدى الموضوع ككلىة، بما إن كلية وجودنا هى التى تصير حقيقة فى ذلك الموضوع وبه. لكى يكون [أى] موضوع مفهوماً كمتناه، ينبغى أولاً ألا نتطابق به فى نفس اللحظة التى - رغم ذلك - نكون فيها ذلك الموضوع، بما إنه موضوع قصديتنا؛ إذن ينبغى لنا أن نظل إلى الخلف منا نحن أنفسنا، ورغم ذلك دوناً عما نكونه نحن.

الأكويينى يصف هذه الكيفية المعينة للوجود بتحليله للقصدية الخاصة بالإنسان. من هذه الكيفية المعينة للوجود ينشأ المرمى الميتافيزيقى الذى يتيح الوعى بالمتناهى من حيث إنه متناه. على أنه ليس كافياً عند معرفة الموضوع، أن يكون تمالكنا لأنفسنا كأننا مرتدون عن الموضوع... ليس كافياً ألا نكون ما نحن إياه قصدياً رغم ذلك.. إلا نكونه إلا بكيفية ألا نكون. إنما ينبغى لنا بعد أن تُعطى لنا هذه القدرة على

(١) شروح القديس توما على كتاب أرسطو فى الميتافيزيقا: الكتاب الأول. الدرس الثانى

.In Metap. I, 2, n.45

ألا نكون حقاً ما نحن إياه على الرغم من ذلك... ينبغي أن تعطى لنا هذه القدرة، باعتبارها لا متناهية. إنما هو على أساس من رفض كلى ولا متناهٍ للتطابق بالموضوع الجاري معرفته - وعلى هذا الأساس وحده - ما يكون ممكناً من معرفة به كمتناهٍ. إذن فمعرفة المتناهي من حيث هو، تفترض سلفاً معرفة باللا متناهي. وهذه [المعرفة باللا متناهي] هي معرفة أزلية *scientia preexistens* [باللاتينية]، تجعل في الإمكان معرفة التناهي *la connaissance de la finitude* ^(١).

إذن، فالإنسان هو بحيث يفهم نفسه باعتباره قدرة لا متناهية على استرداد الموضوعات، من حيث إنه عقل *intellectus* [باللاتينية]. بحكم هذا يحمل الإنسان بداخله انفتاحاً لا متناهياً تماماً، لا يمكنه من التفكير في كم أكبر من أى كم متاح له بالفعل فحسب، بل يتيح له إمكانية استشعار الفارق بين الموضوعات المتناهية واللا متناهي؛ ذلك اللا متناهي الذي يمثل لتلك الموضوعات أفقاً ^(٢). إن كان في إمكانية على الدوام التفكير في موضوع أكبر من الموضوع المتاح، فلأننى سلفاً أعرف اللا متناهي. ما هو لنا من إمكانية لفهم المتناهي، راجع إلى أن ضوء العقل *lumen intellectus* [باللاتينية] من شأنه أننا نكون على الدوام انفتاحاً سلفاً على كلية الوجود، وأنها نتسع باعتبارنا كلاً. العقل *intellectus* [باللاتينية] الذي إليه يرجع ما

(١) شروح القديس توما على كتاب أرسطو في النفس: الكتاب الثالث. الدرس العاشر

In de Anima, III, 10, n.740

(٢) "مجموعة الردود على الأمم": الكتاب الأول. الفصل الثالث والأربعون: "في فاعليته، يمتد

عقلنا حتى اللا متناهي. والدلالة [على هذا] هي أن عقلنا دائماً قادر على التفكير في كمية

أكبر من الكمية المتناهية التي تُعرض عليه، أيًا كانت [تلك الكمية]". *Intellectus noster ad*

infinitum in intelligendo extenditur : cuius signum est quod qualibet quantitate finita

C. G. I. data, intellectus noster maiorem excogitare potest [طبق الأصل اللاتيني من]

.43, 3è

للإنسان من فارقٍ مُعَيَّن، يجعل معرفة المتناهي ممكنةً، وعلى هذا النحو فأساساً
يَكُون الإنسان فهماً للتناهي.

لذا يستحيل القول إن هذا الفهم للتناهي ميسور، فما من شك في أن ضوء
العقل *lumen intellectus* [باللاتينية] هو دائماً ثمة - قبل كلِّ فعالية للمعرفة - بما
إنه مُشكَّلٌ للإنسان ذاته. وما من شك في أن كيفية الوجود المُعَيَّنة للإنسان في
القصدية، تتفَعَّل في كل معرفة أو فعالية. لكن ضوء العقل *lumen intellectus*
[باللاتينية] هذا، هو مصدر إمكانية المعرفة - وشرطها - لا منتهاها! وبصفة
ضوء العقل إضاءةٌ كُلِّيَّةٌ - بصفته كشفاً لا متناهيًا للحُجب - يَكُون هذا الضوء ما
به يُعرَف كل ما هو معروف؛ لكن هذا الضوء نفسه، لا يكون ما هو معروف! (١)

منذُذ فإن اللا متناهي الذي تفترضه سلفاً معرفة المتناهي، لا يمكن بأيِّ حالٍ
من الأحوال أن يَكُون معرفةً موضوعية. اللا متناهي لا يمكن فهمه، إلا في الغياب
ذاته لكل موضوع معروف. إذن فعندما يؤكد الأكويني أننا ينبغي لنا أن نعرف اللا
متناهي سلفاً لكي نفهمه كمتناهِ، يستحيل أن يعنى هذا أن ذلك اللا متناهي قد يكون
موضوعاً قبل الموضوعات جميعاً. إنما على العكس ينبغي أن نعي أن هذا الفهم
لا ينكشف لنا إلا في شكل انعدام لموضوع... في شكل عدم! ذاك هو تناهي
الإنسان: ليس ممكناً لعقله أن يتاح لذاته في تمالك موضوعي، وضوء العقل هذا،
لا يمكن استيعابه إلا فيما ينشره على الموضوعات التي ليست هي العقل، العقل
لا يفكر في ذاته تفكيراً مباشراً ودون وساطة. لقد سبق أفلاطون إلى القول إن
الضوء لا يمكن أن يُلْمَح إلا في الشيء المرئي بفضل الضوء، وعليه فإن

(١) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة الثامنة والثمانون. البند الثالث. الرد على

الاعتراض الأول: "على أن نور عقلنا ليس موضوع معرفة له [لعقلنا هذا]، بل وسيلة معرفة".

Unde cum ipsum lumen intellectus nostri non se habeat ad nostrum quod intelligitur sed

sicut quo intelligitur [طبق الأصل اللاتيني من] *S. T. 1a, q. 88, a 3, ad 1um*.

اللا متناهي - الوارد ذكره لدى الأكويني - لا يكون متاحاً لنا حقاً إلا في فهم المتناهي كمتناه. معرفة المتناهي هي ولوج معرفة تتطلب أكثر منها هي ذاتها، وسلفاً تفترض أساساً يجعلها ممكنة! معرفة المتناهي، هي ولوج معرفة لها كذلك صفة المعرفة السالفة.

إذن، فنحن حقاً نعرف الموضوع المتناهي، لكننا سلفاً نعرف تناهيه. من ثم فإن معرفة المتناهي لا يمكن أن تكون موضوعية وغير مباشرة، على نحو خالص ومجرد؛ ذلك لأنها تتخذ وساطة من معرفة سالفة - "لا موضوعية" - باللا متناهي. عندئذ يتم الإحاطة بطابع الالتباس الذي في التناهي الإنساني، بمثابة بالمخاطر التي ينطوي هذا الالتباس عليها، واقع الأمر هو أن هذا التناهي ليس بحيث يمكنه الاكتفاء بالمتناهي، مكتشفاً في المتناهي ذاك كلفة تسد ما فيه من فراغ. العقل الإنساني قادرٌ بالتحديد على فهم كَوْن المتناهي متناهيًا ليس إلا، ومن ثم يستطيع تجنب الاستغراق فيه... يستطيع تجنب الضياع فيه. العقل الإنساني يتجاوز المتناهي، فهو لا يستغرق فيه إلا ليتجاوز؛ عارفاً بتناهيته. وبدءاً من المتناهي، يتسع العقل الإنساني على أفق لا متناه، لكن الإنسان ليس قادراً على بلوغ اللا متناهي والاستقرار فيه، لأن هذا اللا متناهي لا يتاح له أبداً في حاضر مباشر؛ بل على الدوام لا يكون متاحاً له، إلا فيما يخبره من غياب، ذلك أن فهم المتناهي من حيث هو، إن لم يكن ممكناً إلا بفهم سالف للآ متناهي، فإن هذا اللا متناهي بدوره ليس متاحاً حقاً إلا بوساطة من المتناهي. إذن فإننا لا نبلغ المعرفة "اللا موضوعية"... لا نبلغ المعرفة الميتافيزيقية - تلك المعرفة المتيحة لنا تجاوز الموضوع المتناهي، بفهمنا إياه على أنه متناه - إلا بشرط استسلامنا أولاً للموضوع المتناهي وتطابقنا به! يبدو أننا منغلَقون إلى ما لا نهاية في حلقة مفرغة، بما أن فهمنا للمتناهي من حيث هو، يصير مستحيلاً: الموضوع المتناهي هو - في آن معاً - مفترض سلفاً، وموضع وساطة المعرفة باللا متناهي.

هذا الانغلاق يبدو محتوماً، العقل لا يكتمل حقاً إلا بوساطة من الإدراك، والإنسان لا يوجد حقاً إلا بتطابقه قصدياً بموضوعات العالم؛ والتي لا تتاح لنا مباشرة في تنافسها، بل على العكس في نوع من ملء مُصنّت *une sorte de plénitude massive*. وكما قال الأكوييني فإنه "لا توجد معرفة إلا بالأشياء" *Scientiae sunt de rebus* [باللاتينية]^(١). معرفتنا ومثلها مَبْغَانَا وفعلنا، ليست كلها إلا "بالعالم". هي نجعلنا نوجد في الأشياء، بل ولنا أن نتساءل: "كيف يكون الأمر بحيث لا نصير [نحن أنفسنا] أشياء؟!"

إذن، فإن فهم المتناهي ليس مباشراً. وما نخبره من مباشر في معرفة المتناهي، هو مباشر زائف لا يُوفّر وجوداً إنسانياً. وعلى الرغم من ذلك فإن هذا المباشر يكون هو الوساطة لمعرفة اللا متناهي. لبلوغ الضوء الذي يُظهر تنافس المتناهي، ينبغي على الإنسان أن يعهد بنفسه إلى المتناهي المباشر.. ينبغي عليه أن يعهد بنفسه إلى المتناهي - الذي لا يتعرف عليه من حيث هو - ليعرف ما ينبغي أن يُظهره هذا المتناهي، ثم ليعرف عندئذٍ - بالأخص - ما يخفيه هذا الذي هو لا متناه! هكذا يبدو أننا نواصل الدوران داخل الحلقة المفرغة!!

بالوسع أن نسترعى الانتباه إلى أن الفيلسوف يَأْلَف هذه المسألة التي تبدو في الظاهر غير قابلة للحل، إنها هي نفسها مسألة بلوغ الفلسفة^(٢). كيف يمكن أن يصير المرء فيلسوفاً دون أن يكون [أصلاً] فيلسوفاً بطريقة ما؟ ثمّة - بالمثل -

(١) شروح القديس توما على كتاب أرسطو في النفس: الكتاب الثالث. الدرس الثامن [والعبارة

اللاتينية الواردة في المتن أعلاه، هي طبق الأصل من]: *In de Anima, III, 8, n.718*.

(٢) في هذا المقام أحيل إلى تقديمي للفلسفة، في مؤلّف لي [إيف كاتان] بعنوان *Aborder la*

philosophie. باريس (الناشر *Seuil*) سنة ١٩٩٧، ص ٦-٢١.

يستحيل فهم المتناهي من حيث هو، إلا لمن ملك فهماً للآ متناهي. لكن هذا الفهم [لآ متناهي] يستحيل، إلا بوساطة من معرفة المتناهي.

فى الحق إن الحلقة التى ينغلق بداخلها الفكر، لا توجد إلا لأن موضوع تفكيرنا هو معرفة المتناهي، وهو المعرفة السالفة بالآ متناهي - بنفس الكيفية - كمعرفة لموضوع. لم يكن ليوجد أى حل إن كانت معرفة الآ متناهي الذى يظهر تناهى المتناهي، متاحة لنا كمعرفة لموضوع: إن كنا نعرف الآ متناهي كما نعرف المتناهي، لكان لدينا عندئذ موضوعان للمعرفة: المتناهي والآ متناهي، وكل من هذين الموضوعين يتخذ من الآخر وساطته.

لكن لدى الأكويني - كما ذكرت أكثر من مرة - لا يمكن أبداً لضوء العقل *lumen intellectus* [باللاتينية] أن يوهب ذاته مباشرة! ما من وعي بهذا الضوء، إلا فى الموضوع المعروف بفضله، باعتباره ما يسبق كل موضوع ويجعله ممكناً. لا وجود لحلقة مفرغة نحن منغلِقون فيها، والمسألة المطروحة قد حُلّت سلفاً، وهذا ليس معناه أن الإنسان منذ المستهل، يمكنه بلوغ البعد الميتافيزيقى، ذلك أن فهم المتناهي إن كان ممكناً، فإنه غامض وملتبس؛ لنفس السبب الذى يجعله ممكناً.

إن تَمَثَّل لنا الآ المتناهي كموضوع، بنفس الصفة التى بها يتمثل المتناهي، ملكنا عندئذ فهماً واضحاً - مقطوعاً به - للمتناهي من حيث هو، ولكانت الوساطة كاملة ومكتملة: لَكُنَّا فيما هو بلا وساطة... فيما هو مباشر. لكن إن على النقيض لم يكن الانفتاح الآ متناهي يوهب إلا وهو مُسْتَتِر... إن لم يكن فى أى وقت من الأوقات ثَمَّة كموضوع، فإن فهم المتناهي من حيث هو، لا يكون هو نفسه موضوعياً أبداً، وأبداً لا يكتمل، هذا الفهم لا يمكن أن يكون إلا بوساطة، وهو يسهم فى إعْتَام الوساطة المباشرة الزائفة التى يُتاح بها الآ متناهي، أبداً لا يتم تجاوزها

تمامًا. ويكون من شأن هذه الحيرة أن عالم الإنسان يكون هو السبيل إلى ضياع الإنسان في الأشياء، بقدر ما يكون هذا العالم هو الذى يُعدُّ لاستواء الإنسان من حيث إنه إنسانى! بالكيفية التى لصلة الإنسان بالعالم، يحتل الإنسان - فى كل لحظة - مخاطرةً بالضياع، وبانحطاط وجوده؛ وعندئذ لا يعود وجوده يزيد على ذلك الذى للأشياء.

على هذا النحو فإن الإنسان فى موقف من شأنه ألا يكون التحول الفلسفى تامً الاكتمال أبدًا، فى هذا الموقف لا يكون للمظهر ظهور مباشر أبدًا، الميتافيزيقا تظل للإنسان "علمًا للظواهر" *une phénoménologie* بالمعنى الحرفى للكلمة، لا تظهر الظاهرة.. لا يظهر "ذلك الذى يظهر" من حيث هو مباشرة، بل ينبغى الكشف عنه! "ذلك الذى يظهر"، يتطلب وساطة تُلقى ضوءًا على معنى يجعله يظهر، يكون الالتباس عقبة لا قبل للإنسان بها. فى آن معًا، يكون الظهور ما به تتاح رؤية الشيء، ويكون ما يحجبها من زيف (غير مباشر)! كأنما سكن الأشياء جنى شرير، وأبدًا لا تتاح هى حقًا! هى دائمًا ثمة، وعلى الرغم من ذلك، ينبغى دائمًا إخضاعها.

هذا الهمُّ الناشئ عن مثل هذا الموقف، هو ما يُعتبر عنه توما الأكوينى فى وصفه للقُطبيَّة الثنائية لكل فعالية إنسانية. فدائمًا ينبغى التعرف على التحرك "التلقائى" الذى به يتجه الإنسان صوب موضوعاته، ليتطابق بها، ودائمًا ينبغى التنويه بالتحرك الذى به يعود صوب نفسه انطلاقًا من فعاليته، لكى يلحق بمجال "سابق على الموضوعية" *un espace "pré-objectif"* ... مجال يؤسس كل موضوعية؛ من حيث إنها [موضوعية] إنسانية.

هذا التحرك الثانى، يطلق عليه الأكوينى صفة "التفكير المكتمل" *reditio in se completa* [باللاتينية]. فى هذا التفكير يرجع العقل إلى ماهيته^(١). وإنما فى هذا التفكير يكون ضمان الطابع - الإنسانى على وجه الخصوص - لكل فعالية، بإتاحة هذا التفكير بلوغ المعنى الذى يُمثّل للمظهر وساطةً ويكشفه. هذا "الضوء الكاشف" الذى للتفكير المكتمل، ليس شيئاً آخر غير ما للإنسان من ماهيته هو، أى القدرة الكلية التى هو إياها؛ من حيث إنه عقل *intellectus* [باللاتينية]. فى هذا المجال المبدئى يمكن استشفاف ما يسم طراز الميتافيزيقا الذى لدى الأكوينى، هى ميتافيزيقا تتسامى عن أن تكون - بفعل حقائق أبدية - ميتافيزيقا لرؤية الإله، أو للمعرفة. وفى الآن ذاته، هى ميتافيزيقا تطمح إلى تجاوز كل تجريبية. فى عرف الأكوينى أنه ما من "وجود فى العالم" يكون إنسانياً تماماً، إلا على أساس من إمكانية حقيقية لتجاوز العالم، وفئات العالم مؤسسة على فئة ليست - جذرياً - من العالم. لكن على النقيض من الميتافيزيقيين الذين يبحثون فى المطلق عن المعنى القائم بالوساطة، يؤكد الأكوينى أن هذه الفئة - التى ليست من العالم - هى أفق للعالم يستحيل بلوغه. هذه الفئة هى دائماً بلا موضوع، فالأمتناهى لا يظهر إلا فى المتناهى. والتفكير المكتمل لا يكون ممكناً ولا فعالاً، إلا فى هذا الخروج من الذات الذى هو معرفة موضوعات العالم. وهذا بمثابة أن هذا التفكير المكتمل لا يكون بهذه الإمكانية والفعالية، إلا بفعل هذا الخروج من الذات. ما من أفق، إلا لأن ثمة عالماً. وما من أفق، إلا داخل ذلك العالم. الإنسان هو هذا التجاوز. الإنسان هو القدرة - غير المحدودة - على تجاوز العالم، وعلى تجاوز موضوعات العالم بأجمعها.

(١) "المسائل المتنازع عليها": فى الحقيقة *Q. D. de Veritate II, 9*.

إنما لهذا السبب بالتحديد، توجد مشكلةٌ للغة الميتافيزيقية. إن كان الوجود يحيل إلى أساسٍ هو مُستعصٍ على الوصف - بالمعنى الدقيق للكلمة، وهذا لأنه "سابقٌ على الموضوعية" *pré-objectif* - فعندئذٍ لن يسع اللغة سوى قول المظهر المباشر والزيف! لن يستطاع التعبير بالكلمات عن التناهي من حيث هو. يتبين أن اللغة تسهم في هذا الالتباس الأساسي للوجود الإنساني: إن لم تكن اللغة تقول سوى ما تقوله بوضوح، فإنها لا تقول سوى ما هو بشرىً بشدة [أى مجرد الوجود المادى للإنسان]. وإن لم تكن اللغة تستهدف سوى العالم، فإنها تترك العالم يُفَلَّت. لكي يكون القول حقيقياً وميتافيزيقياً، ينبغي له أن يستبين على أساس الصمت! ليست اللغة الإنسانية إنسانيةً إلا بكونها أكثر مما هي. وعليه فإن اللغة دائماً مرهفة، هي تظل دائماً غير مكتملة؛ لأن ما تنطوى عليه من ذاك الذى "هو أكثر"، أبداً لا يمكن استرداده في فئات القول. إذ تختزل اللغة إلى ما هي إياه موضوعياً، ففي الحقيقة أنها لا تتحدث!! لا وجود لأى مما تقوله اللغة، ما لم يكن مُستأنفاً في امتدادٍ لوجود. عندئذٍ تذكر اللغة ما لا تستطيع قوله بوضوح، وعليه فإن اللغة - على الدوام - منكوبةٌ بأعراضٍ تجعلها مريبةً وملتبسةً وخطرة.

في نهاية الأمر، ينبغي لنا الخروج بأن هذه الضرورة للميتافيزيقا.. هذه الضرورة للتفكير المكتمل، تعنى أن وجود الإنسان نفسه ليس مباشراً أبداً، لدى الأكويني أن الإنسان يصير ما هو إياه سلفاً: الإنسان في حركة المعرفة وفي فعاليته عموماً، هو ما يعرفه وما يفعله. وعندما تتوصل هذه المعرفة - وهذا الفعل - إلى الكشف عن أساس وجوده هو، فعندئذٍ يمكن القول إن الإنسان هو ما هو إياه سلفاً. عندئذٍ يكون وجوده هو، مكتملاً ومفعلاً من قبله هو: إنه ما هو إياه، هو من ذاته وبذاته (بالمعنى الفعّال)، ما كانه في ذاته. على هذا النحو يصير الإنسان هو وجوده، والإنسان يُشكّل وجوده هو، في فعل التجاوز الذى به يتجاوز العالم -

بفهمه إياه - لكى يجيء إلى ذاته. بهذا الاسترجاع ترجمة لتعبير سبق إلى استخدامه الفيلسوف هيدجر - وباستخدام ذلك التعبير بمعنى مختلف - يمكن القول إن الإنسان "يمثل" بماهيته *L'homme "este" son essence*^(١). ورغم ذلك فإن هذا "المثل" ليس من شأنه أن يوجّد الإنسان كشيءٍ مكتملٍ نهائياً. أبداً لا يكون المتناهي - الذى يوجّد الإنسان فى انفتاحه - للإنسان موضوعاً. والوجود هو - للإنسان - جعله للذات الإنسانية وجوداً فى هذا الانفتاح اللا متناهى، فى مسافةٍ من الذات إلى الذات يستحيل قطعها: الوجود هو هذا وحده وعلى الدوام، وعليه فإن هذا التناهى يظل دائماً مستعصياً على الإنسان؛ ولكن الإنسان لا يظل منغلقاً فى التناهى إلى الأبد، ليس الإنسان لا متناهياً، بل هو متناهٍ؛ على أن الإنسان ليس متناهياً بمعنى كون الشيء مباشراً، بل يفهم تناهيه ويجعله يوجّد له؛ وهذا هو ما يدعى وجوداً إنسانياً.

إذن فعلينا أن نستخلص أن التفكير هو - للإنسان - إعادة إيجاد موضع لكل موضوع، فى المجال الأصلي الذى يكتشفه التفكير المكتمل، أجل إن علينا أن نستخلص أن التفكير هو فهم كل موضوع باعتباره متناهياً، على ضوء اللا متناهى

(١) ينظر لمارتن هيدجر *M. Heidegger* مؤلفه الذى بعنوان *Introduction à la métaphysique* (الترجمة الفرنسية). باريس (الناشر Gallimard) سنة ١٩٦٧. هنا يتعلق الأمر بالفعل *wesen* متخذاً المعنى الفعّال الذى كان له فى اللغة الألمانية القديمة [بينما بات هذا الفعل يحتمل فى اللغة الألمانية الحديثة معانى أخرى، منها "يجعل ملكه". أما الفعل الفرنسى *este* الذى اختير لمقابلة ذلك الفعل الألمانى (فى الترجمة التى اقتطف منها المؤلف إيف كاتان العبارة الواردة فى المتن أعلاه، والذى قابلناه نحن فى متن ترجمتنا بالفعل "يمثل") فهو يحتمل فى لغته عدة معانٍ، منها "الحضور" - الشامل "المثل أمام القضاء" - و"الادعاء" و"الترافع". أ.ع.ب.].

الذى هو إمكانية لما نعرفه باعتباره "العقل" *intellectus* [باللاتينية]، على هذا النحو فإن صلة الإنسان بالعالم، هي صلة حرّية. قدرة المرء على التفكير، هي أساساً غُدُوّه حرّاً... هي تجاوزه كلّ موضوع فعلى وافتراضى، كى يفهم ذاته ويؤسّسها؛ كقدرة على كل شيء.

ينبغي بعدُ عدم ارتكاب خطأ بشأن هذا الأفق الذى يكتشفه الإنسان أمامه، والذى ليس شيئاً آخر سوى إمكانيةه اللا متناهية، وحده التفكير فى هذا الأفق اللا متناهى، هو السمتيح بلوغاً إلى هذا الفهم الأصيل للإنسان، وهذا التفكير هو السمتيح ملاقة الأساس لكلّ مشروع فلسفى، بالتغلب على الالتباس الذى يشوب كثيراً ممّا يعاصرنا من صُورٍ لعلم الإنسان لا تكفُّ عن ذكر التعالى ما هو هذا اللا متناهى الذى لا يتّاح أبداً كموضوع؟ أهو لا شيء، أم تراه مفهوماً كملء فيه يلاقى الإنسان ذاته كأنه فى مأمن، بعد أن يكون قد تغلب على ما فى عالمه من تنادٍ؟

لدى الأكوينى أن الوعى بالوجود هو بأكمله موضع تكيفٍ ما للعقل *intellectus* [باللاتينية] من مكانة، فنجدّه يكتب قائلاً إن "عقلنا يفهم الوجود وفقاً للكيفية التى بها يكتشف هذا [الوجود] نفسه فى الحقائق الدنيا، التى منها نستمد معرفتنا".^(١)

هذا يعنى أن الوجود هو للإنسان دائماً هذا أو ذاك.. هو كونه مُعيّناً. إذن فالتفكير فى أفقٍ لا متناه، هو التفكير فيما يمكن أن يكون كل شيء، لكنه ليس فى ذاته مُعيّناً على الإطلاق! إنه التفكير فيما هو ليس فعليّاً على أىّ نحوٍ كان، وعليه ففى صورة الـ "لا شيء" - وحدها! - يمكن للإنسان بلوغ اللا متناهى.

(١) "المسائل المتنازع عليها": فى القدرة. الرد على [رقم] سبع 7. 2. *ad Q. D. de Potentia*.

ينبغي البحث في فكر الأكويينى، من خلال ما يذكره بشأن الوجود المشترك *esse commune* [باللاتينية] (كذلك يذكر الأكويينى الهوية المشتركة *ens commune* [باللاتينية]، ومراراً). بهذا المصطلح، يعنى الأكويينى حقيقة الوجود - كيفما تكون موضع التفكير - باعتبارها ما هو مشترك بين الكائنات جميعاً، مُعْتَدًا بهم - بأدق التحديد - من وجهة نظر الوجود هذه. ما هو مشترك بين الكائنات جميعاً، هو أنها تكون، كل كائن يكون! والوجود *esse* [باللاتينية] الذى لكل كائن، هو وجود تام الكليّة، كمثّل "شكل" عام للوجود *esse formale omnium* [باللاتينية] يُلاقى فى كل كائن خاص. إلا أن هذا "الوجود المشترك" *esse commune* [باللاتينية] لا يوجد فى ذاته! الأكويينى يؤكد أن ما هو مشترك بين عدة كائنات، ليس شيئاً قد يوجد على مقربة من تلك الكائنات المتعددة (...). وعلى هذا النحو فإن الكائن الحى ليس شيئاً آخر غير سقراط ولا غير أفلاطون ولا غير أى من الكائنات الحية الأخرى (...). ولسبب ادّعى بشدّة، أفَلَيْسَ الوجود المشترك *esse commune* [باللاتينية] شيئاً قد يضاف إلى جميع الأشياء الموجودة (...)? إن كان الأمر على خلاف هذا، فسيكون الناتج أن يوجد فى أفلاطون - وفى سقراط - عدة كائنات حية، هى الكائن الحى المشترك، والإنسان المشترك، وأخيراً أفلاطون [أو سقراط] نفسه.^(١)

هنا سيكون من اليسير تَبَيُّنُ النقد المَوْجَّه إلى الواقعية الأفلاطونية. إنما لدى الأكويينى يصبحُ هذا النقد كذلك، متى تعلق الأمر بـ "الوجود المشترك" *esse commune* [باللاتينية]. المراد من طرح "الوجود المشترك" كحقيقة واقعة، هو جعلُ فكر الكائن الخاص مستحيلاً، ونَفْيُ ما له من حقيقة تخصّه وحده. واقع الأمر هو أن ما يشكّل هذا الكائن، سيكون "الوجود المشترك" *esse commune* [باللاتينية]

(١) "مجموعة الردود على الأمم": الكتاب الأول. الفصل السادس والعشرون C. G. I, 26.

وقد لحق به ما يضاف إليه من تحديدٍ مُعَيَّن، وإن كان (كما يتَّضح) تحديدًا مستحيلًا! وواقع الأمر كذلك هو أن "الوجود المشترك" *esse commune* [باللاتينية] يُمثِّل - بحكم تعريفه - استبعادًا لكلِّ تحديدٍ داخلي. ومن ناحيةٍ أخرى فمن العبث التماسُ تحديدٍ خارجِ الوجود المشترك، فما أیُّ ممَّا هو خارجِ الوجود المشترك، سوى عدم. من ثَمَّ فإن كان "الوجود المشترك" *esse commune* [باللاتينية] حقيقيًا، لما وُجد خارجَه شيءٌ، ولما أمكن التفكير في أيِّ شيءٍ؛ بما أن الوجود المشترك نفسه، ليس شيئًا محددًا على الإطلاق^(١).

بالمثل فليس من الممكن البحث عن حقيقة الوجود المشترك *esse commune* [باللاتينية] في الشيء الخاص. ليس ما يوجد في الشيء الخاص، إلا تحديدات يتضمَّنُها الوجود المشترك *esse commune* [باللاتينية] كمُمكِّنات، المفهوم المشترك للوجود يعنى إمكانية لا متناهية، وأبدًا لن يكون ما يكون.. أبدًا لن يكون الكائن، إلا تحقُّق إحدى تلك الإمكانيات؛ بخلاف سائرِها جميعًا. الوجود هو القدرة على آية كينونة؛ ولكن كل ما يكون، هو شيءٌ ما.

يضيف نفس الفصل من "مجموعة الردود على الأمم" الذى ذكرته تَوًّا، أن الوجود المشترك *esse commune* [باللاتينية] لا يتحقَّق - واقعياً - إلا فى العقل. إذن ففى الوسع القول إن الوجود المشترك *esse commune* [باللاتينية] ليس إلا فكرة، أو إنه - على وجه أدق - إمكانية الإنسان الحقيقية للتفكير فيما هو أبعد

(١) هنا يجوز التساؤل عما إن لم يكن الشك الرهيب الذى ينتهى الأمر بالفيلسوف [الإغريقى السابق على سقراط، فى أوائل القرن الخامس قبل المسيح] بارمنيدس إلى بلوغه، راجعاً إلى أن مفهومه لـ "الوجود" فى المجال الذى هو وحده حقيقى [مجال الحقيقة فى مواجهة مجال الآراء، وفقاً لمذهب ذلك الفيلسوف. أ.ع.ب.] ليس إلا "الوجود المشترك".

من جميع الأفكار. الوجود المشترك هو إمكانية الإنسان الحقيقية لتجاوز الموضوعات جميعًا. وسيظل بعدُ في الوسع ذكر "قنة" الذهن، وهي فنة لا يمكن - على أى نحو - أن تُجعل موضوعًا. التفكير وفقًا لهذه الفنة، هو التفكير فيما هو خاوي... فيما هو "لا شيء"، وما ليس له - من ذاته - واقع من أى نوع كان. هذه الفنة تُسوقنا إلى فكر موضوعه "لا شيء"، والذي لا يعنى (كما قد يتبادر إلى الذهن) فكرًا لا يفكر! حقيقة الأمر هي أنه يتعلّق بتفكير للفكر فيما يؤسّسه ويجعله ممكنًا. إذن فتفكير الوجود المشترك *esse commune* [باللاتينية] هو للفكر اللحظة السلبية. إنه اللحظة التي تؤسّس ما للعقل الإنسانى من تجاوز، وهذا التجاوز ليس ممكنًا، إلا لأن الوجود المشترك *esse commune* [باللاتينية] ليس موضوعًا للفكر؛ فهو "لا شيء"! عندئذٍ لا تكون العاقبة إلا تلك المفارقة الصارخة التي هي أن الفكر الإنسانى لا يفكر فى شيء، ما لم يفكر أولاً فى اللا شيء!!

وعندئذٍ يكون السؤال عما إن كان فى الإمكان تجاوز تلك اللحظة السلبية للفكر.. عما إن كان فى إمكان الفكر الميتافيزيقى أن يتجاوز ذلك اللا شيء الذى للوجود المشترك *esse commune* [باللاتينية]، لكى يجعل موضوع تفكيره ما دعاه الأكوينى "الوجود الباقي، [الذى هو] أشد الاكتمالات كمالاً" *Ipsum esse subsistens, perfectio omnium perfectionum* [باللاتينية]؟ بعبارة أخرى أيمكن للإنسان أن يتخذ موقعه قبالة الوجود، بدلاً من التفكير فى ذلك اللا شيء الذى يكشف الوجود؟ هذا التحرك السلبي للإنسان، الذى هو التجاوز: أيمكنه بلوغ أفق حقيقى، بتجاوزه سلبية الفكر، مُحكمًا "أنطولوجيًا" [علمًا للوجود] إيجابيةً مقدّرًا لها أن تتطور إلى "تيولوجيًا" [علمٍ للآهوت]؟

من العسير الإجابة عن هذا السؤال، لكن في الوسع القول إن تلك اللحظة السلبية التي تؤسس الميتافيزيقا، تستلزم فكرًا ينبغي له أن يتخذ موضعه قبالة الوجود؛ وبذا يُحكم أنطولوجيا إيجابية. هذا العلم الإيجابي بالوجود لا يبدو مستحيلًا أصلاً. لكن لأن "البحث في الماهية" *consideratio entis* [باللاتينية] - الذي يتخذ مُنطلقًا من الفكر الإنساني - هو على الدوام بحثٌ في "ماهية الأشياء المُدرَكة" *quidditas rei sensibilis* [باللاتينية]، فمن المستحيل التفكير في الوجود من حيث هو؛ ما لم يسبقه تَبَيُّنُ الهاوية التي تفصل الوجود عن الكينونة الشئئية (أى الكَوْنُ هذا، أو ذاك). للإنسان يكون الوجود (فيما هو أبعد من "الكَوْنُ هذا") دائماً وبالضرورة، هو "الكَوْنُ لا شيء". على هذا النحو فإن الإنسان لا يستطيع بلوغ المَلء إلا عبر اللا شيء؛ فبدون الإبقاء على هذه المسافة - وعلى هذه السلبية - يكون المتناهي هو الذي يُعلن لا متناهيًا، فيما يُعاوَدُ اتخاذه من اتجاه إلى الوثنية. إذن فلا يوجد فكرٌ إنسانى ليس سلبياً، وفكر الوجود - إن كان ممكناً - لا يستطيع الإفلات من هذه السلبية.

إنما للحفاظ على هذه السلبية، ينبغي فهم الوجود المشترك *esse commune* [باللاتينية] كقِئَة انفتاح لا متناهٍ، تلك القِئَة التي لا يمكن لأى شيء أن يذَرَج بها. كذلك للحفاظ على السلبية، ينبغي فهم استحالة التفكير في الوجود المشترك كموضوع. هذا يبدو بأيّما أهمية للأكويني، حتى ليأبى - بإصرارٍ - مطابقة الوجود المشترك *esse commune* [باللاتينية] بالوجود خالصًا ومجردًا. إنما ثمة منسعى متواصلٌ للفكر... ثمة استسلامٌ - ممكنٌ دائماً - لإغواء مصدره ما هو مباشر. واقع الأمر هو أنه إن أريد - عند بحث الوجود المشترك *esse commune* [باللاتينية] - التفكير في الوجود على نحوٍ مخالفٍ للتفكير فيه داخل سلبية اللا شيء، فعندئذٍ يكون التفكير في الوجود باعتباره كائنًا؛ لا باعتباره - على وجه

الدقة - وجودًا. لا يكون التفكير في الوجود، بل في صلة الوجود بماهية *quidditas* [باللاتينية] مُعَيَّنَةً - ومن ثمَّ مقررة - ستكون نوعًا من ماهية مطلقة وكلية.. تكون الـ"هذا" المطلق الذى لا يكون "هذا" مُعَيَّنًا، بل سيكون مثل كُليَّة لجميع التعيينات. عندئذ يكون الوجود مفهومًا كموضوع - للموضوعات جميعًا - وُضِع ثَمَّة اعتبارًا، فيما هو أبعد من جميع الفئات الوجودية. وعندئذ يمكن أن يتاح الوجود، بما إنه يتضمَّن - خفية - صلةً بماهية كلية؛ ويجرى التفكير فى اللا متناهى بمثابة فى المتناهى تمامًا. فى هذا النسيان للسلبية التى يرجع إليها التعريف بمرتبة الإنسان، يمكن عندئذ أن يتأكد علم الوجود باعتباره إيجابيًا؛ إذ يصير [علم الوجود] ما يدعوه هيدجر "علم لاهوت وجودى" *une onto-théologie*. ما هو كائنٌ من وجودٍ مشترك *esse commune* [باللاتينية]، يتجلى باعتباره لا متناهٍ ينكشف - على نحوٍ فيه مفارقة - بكيفية المتناهى... ينكشف كماهية *quidditas* [باللاتينية] مُتَعَقِّلَةً. يجعل الوجود المشترك *esse commune* [باللاتينية] موضوعًا على هذا النحو، فمن ثمَّ يُفترض كائنٌ أسمى وكلّى. لكن فى هذا المفهوم بعض التناقض، بما إنه لا توجد ماهية *quidditas* [باللاتينية] إلا وهى مقررة ومتناهية. إذن فمن المستحيل التفكير فى الوجود المشترك *esse commune* [باللاتينية] إلا على صورة اللا شىء - كانتفاح خالص - لا على صورة الوجود. وتكون السلبية - من حيث هى - غير قابلة للتجاوز.

إذن فإن كان علم الوجود يبدو للأكويني ممكنًا، فعلى الدوام يكون ممكنًا بارتكازه على هذه السلبية الجذرية. أبدًا لا نكون على قدم المساواة مع الوجود، وتناهى الإنسان غير قابل للتجاوز، منذئذ يكون تأكيد الوجود الباقي، سعيًا إلى إعطاء معنى - بناءً على هذا التناهى، وعلى هذه السلبية - لما يذكره الأكويني عما "هو نفسه الوجود الباقي" *Ipsum esse subsistens* [باللاتينية] من أنه "لا توجد

له ماهية أخرى غير نفس وجوده".^(١) المطلق يتاح للتفكير، دون أن يوهب
كموضوع للتفكير أبداً، على هذا النحو فإن شيئاً لا يُقَرَّر - تمام التقرير - تَوَجُّه
الإنسان إلى المطلق.

(١) "مجموعة الردود على الأمم": الكتاب الأول. الفصل الخامس والعشرون ([والأصل اللاتيني
للعبارة الواردة في المتن أعلاه هو]: *Non habet quidditatem nisi suum esse* [كما ورد في]
.C. G. I, 25

الفصل الخامس

الوجود السياسى

فيما سبق من فصول، قمنا بوصف المقولات التى يُعدها الأكوينى - بوحى من تأملاته فى فكر أرسطو - ما يجعل من الوجود وجودًا إنسانيًا، وأوضحنا أن علم الإنسان إذ يفهم على هذا النحو، فهو يضع موضع التنفيذ مشروعًا ميتافيزيقيًا. هذا المشروع هو لعلم الإنسان بمثابة وجهه الآخر، السلبي. إن لم يؤخذ هذا البعد الميتافيزيقى فى الاعتبار، سيكون وجود الإنسان كوجود أى من الأشياء. ولدى الأكوينى أن الإنسان لا يحقق ماهيته إلا فى انفتاح لا متناه على الوجود، ولكن الوجود لا يستوعب أبدًا باعتباره وجودًا: دائمًا يكون الوجود - للإنسان - وجود الكائن، ودائمًا يجرى التفكير فى الوجود - وبلوغه - باعتباره الأفق لفكر الكائن ولتجربته، وعليه فلكى يتحقق الإنسان فى هذا الانفتاح على الوجود، فهو - على الدوام - يُحال إلى العالم، وما يجريه [هذا الإنسان] فى العالم من أفعال.

لكن لدى الأكوينى أن هذا الوجود للإنسان لن يكون إنسانيًا بالتمام والكمال، ما لم يكن كذلك وجودًا سياسيًا. معلوم أن هذا البعد السياسى للوجود الإنسانى، هو الموضوع الأساسى لهذه الدراسة. وهذا حتى إن كان موضوع البعد السياسى للوجود الإنسانى - الذى نجعله فى هذه الدراسة أساسيًا - من بين معالم فكر الأكوينى التى تُعرض - فى كثير من الأحيان - باعتبارها ثانوية، أو على الأقل

لا تحظى بكثيرٍ من الدراسة. في الأبحاث المكرسة للقديس توما، يتم إبراز نظرياته الكبرى في علم اللاهوت أو الميتافيزيقا أو الأخلاق، لكن من يفعل هذا يغفل ما للأكويني من فكرٍ سياسيٍّ أصيل، وهو فكرٌ يضع إسهام القديس توما في علم الإنسان موضع التنفيذ. كذلك فإن من يفعل هذا يتناسى أن هذا التفكير السياسي هو جانبٌ أساسي من فكر القديس توما. أحياناً يكون تناول الدارسين لهذا الموضوع، كأن الأكويني يسترجع نظريات أرسطو في السياسة ولا غير. هذا في أفضل الأحوال، أما في أسوأها فكان الأكويني ينصاع - بلا نقاشٍ ولا تبديل - لما عرفه عصره من فكرٍ سياسيٍّ هدفه إنصاف مسيحية العصر الوسيط، المزدهرة عندئذٍ. وكثيراً ما تنشأ عن هذا التناول مناهج غير مقطوع بصحتها، قوامها تجميع نصوصٍ للأكويني هي خارج كل سياق.. نصوصٍ هي في أغلبها مقتطفات من أقوال الأكويني، يظهر فيها بمظهر المساند لآراء لا تجد لها اليوم سنداً.. آراء موضوعها التعذيب وعقوبة الإعدام والحرب.. إلخ^(١). وتفتقد رؤية مدى التماسك في فكر الأكويني، الساعي - في تحليله للبعد السياسي للوجود الإنساني - إلى إحكام علمٍ للإنسان يكون علماً عملياً؛ يضع موضع التنفيذ المبادئ الكبرى لعلم الإنسان النظري، تلك التي عرضتها فيما سلف من الدراسة.

لكن هناك ما هو أهم! أن في هذا الإغفال لما لفكر الأكويني من بعدٍ سياسيٍّ، قلةٌ علمٍ بهذا الفكر نفسه. واقع الأمر هو أنه إن كان على الإنسان أن يؤسس

(١) لاستيضاح ما ذكرناه، يُرجع إلى المجموعة الصغيرة من منتخبات من النصوص السياسية للقديس توما الأكويني، والتي أعدها دني ديرو Denis Dureau وصدرت حديثاً بعنوان *Petite Somme Politique* في باريس (الناشر Pierre Téqui) سنة ١٩٩٧. وبالمثل يتضمن هذا العمل ترجمة جديدة لنص *De Regimine principum* [في النظام الأساسي...]. المذكور في ختام القائمة الواردة في مستهل الترجمة باختصارات عناوين مؤلفات القديس توما الأكويني].

إنسانيته في صلته بالإله وبالآخرين. فيلوح أن هذا يسهل إيضاحه نسبيًا. وكثيرًا ما يقام بهذا الإيضاح، عن طريق تحليل ما للوجود الإنساني من أبعاد لاهوتية وميتافيزيقية وأخلاقية. لكن هذا الذي يؤسسه الإنسان ويفوز به، ينبغي أن يتحقق في جميع ما في العالم من وساطات، ويقول الأكوييني: في جميع ما للإنسان من موضوعات، بما يشمل أشدها إعتامًا واستعصاءً على الفكر - شأن الجسد والجنس والعمل، وما هو سياسي. وكيفية تفكير الأكوييني في البعد السياسي للوجود الإنساني، تبدو لي نموذجًا دالًا على مسيرته. من حيث إن ما هو سياسي يضع موضع التنفيذ مفاهيم متشعبة للغاية - كمفاهيم "المجتمع" و"الدولة" و"السلطة" و"الحرية" و"الالتزام" و"الصالح العام".. إلخ. - وكذلك من حيث إن ما هو سياسي يظهر باعتباره أبعد المجالات عن الذاتية... يظهر باعتباره موضع خسرانها، فعليه يكون بأهمية بالغة إظهار ما يخاطر به الإنسان في هذا المجال - دون انقطاع - من خسران النفس، الأكوييني يعتقد أن الإنسان يحقق إنسانيته، وينبغي أن يحققها.

يعتقد الأكوييني - في أثر أفلاطون وأرسطو. وبرفقة العديد من معاصريه - أن مجال ما هو سياسي ليس مجالًا ثانويًا ولا عارضًا، وأنه ليس في الإمكان التعرض لذكر الإنسان بصواب، دون الاعتداد بوجوده في وطن [أى في كيان سياسي]. في عرف القديس توما أن الفلسفة السياسية ضرورية بمثلما الأخلاق أو الميتافيزيقا، وهذا لسبب حاسم هو - كما يقول "الفيلسوف" [أرسطو] - إن الإنسان أساسًا كائن سياسي.

ينبغي الإلحاح على كيفية فهم الأكوييني بيان أرسطو هذا، لدى القديس توما أن الحياة الاجتماعية والوجود السياسي، لا يتأديان إلى اقترانهما بكيئونة شخصية وفردية، سالفة الوجود على هذا البعد الاجتماعي والسياسي.. أقول إنهما لا يتأديان

إلى هذا الاقتران، من الخارج وفي أجلٍ لاحق. إنما الحياة الاجتماعية لدى الأكويني، لا يمكن فهمها كأنها "تَحَسُّنٌ" *melius esse* [باللاتينية] يطرأ على فرد معزول؛ فيَقُومُ ما فيه من ضعف (على هذا النحو لا يمكن أن يكون المجتمع تحقُّقاً لِعَقْدٍ!)، بل على العكس لا يَتَصَوَّرُ الأكويني أى تعارض - أو تعاقب أو تناظر - بين الوجود الفردي والوجود الاجتماعي. متى وُجِدَ الإنسان، فبالمثل قد وجد نظام اجتماعي وسياسي. إنما لا يصير في إمكان الإنسان أن يُحَقِّقَ جميع الإمكانيات الكامنة التي تجعل منه شخصاً إنسانياً، إلا في وجودٍ جُعِلَ اجتماعياً *une existence socialisée*؛ لا يتحاشى ذلك الوجود. "الإنسان بطبيعته حيوانٌ اجتماعي" *Homo est naturaliter animal sociale* [باللاتينية]^(١). الأكويني يلتزم برأى أرسطو، بلا تحفظ. المجتمع "داخليٌّ" بالنسبة إلى الإنسان *La société est "intérieure" à l'homme*. المجتمع جزءٌ من ماهية الإنسان، وهو أصلاً إنساني. والإنسان الذي قد يعيش في عزلة - منكفئاً على ذاته - لن يكون إنساناً بالتّمام والكمال، بل ووفقاً رأى أرسطو على الدوام، هو "إما كائنًا فاسدًا، وإما كائنًا يفوق في قدرته البشر".^(٢)

(١) أرسطو: "الأخلاق إلى نيقوماخوس". الكتاب الأول. الفصل السابع: "بما أن الإنسان بطبيعته مجعولٌ لكي يعيش في وطن". *Aristote, Ethique à Nicomaque, I, 7, 1097 b*.

(٢) أرسطو: "السياسة". الكتاب الأول. الفصل الثاني *Aristote, Politique, I, 2, 1253 a 4* [وفي ترجمة أحمد لطفى السيد لمؤلف أرسطو إلى العربية عن الترجمة الفرنسية لـ "جول برتلمي سانت هيلير" *Jules Barthélemy-Saint-Hilaire* - في طبعة محدثة نشرتها في مصر الدار القومية للطباعة والنشر، بدون تاريخ - ترد عبارة الفيلسوف الإغريقي بصيغة أخرى، هي "إنسان ساقط أو إنسان أسمى من النوع الإنساني". (ص ٩٦). والمقابل الوارد في المتن أعلام، ندين به للأستاذين د. جبور عبد النور ود. سهيل إدريس في معجمهما "المنهل". بيروت (الطبعة السادسة، دار الآداب ودار العلم للملايين) سنة ١٩٨٠، ص ٧٦١ فيما يخص كلمة *perversi* وص ٩٨٩ فيما يخص كلمة *surhumain*)، بشيءٍ من التعديل (إذ يرد

فى العديء من نصوص الأكويى، يتضح أنه بهذا المعنى فهم ما للمجتمع من سمة "طبيعية"، سلفاً يرفض هو نظريات "الإصلاحيين" الذين سيُعدّون الحياة الاجتماعية من بين المعطيات التاريخية الخالصة، إذ ترتبط بوضع الإنسان كمرتكب للخطيئة. "الإنسان حيوان اجتماعى، لدرجة أنه [حتى] فى حالة البراءة [السابقة على الخطيئة الأولى]، لكان الناس قد وهبوا حياة اجتماعية".^(١) إذن فإن "الاجتماعية" *La socialité* هى بُعدٌ يُشكّل الإنسان، وينبغى الاهتمام إليه فى جميع الأشكال التاريخية التى قد يتخذها الوجود الإنسانى، قد يطرأ تغييرٌ على المجتمعات فى صورها الملموسة، أمّا "المجتمع" فإنه يظل باقياً. يقول الأكويى بُعدٌ إن الحياة الاجتماعية نعمةٌ لا يستطيع الإنسان الاستغناء عنها، ونجده يكتب قائلاً إنه "بما أن الإنسان بطبيعته حيوان اجتماعى، فهو بحاجة إلى معاونة الآخرين من بنى الإنسان له، كى يبلغ غايته".^(٢) كما نقرأ له - فى موضع آخر - قوله: "لكن بين جميع تلك

لديهما مقابل الكلمة الأخيرة، بصيغة "فائق قدرة البشر". وقد أثرناه فى ترجمتنا على كل من صياغة الأستاذ أحمد لطفى السيد والمقابل الآخر الذى اقترحه واضعاً "المنهل"، وهو الكلمة المنحوتة "قوبشرى"! والأصل الفرنسى للعبارة على نحو ما اقتطفها المؤلف (إيف كاتان) فى متنه. هو *ou bien un être perversi ou bien un être surhumain*، علماً بأن الترجمة الحرفية لكلمة *perversi* الفرنسية هى "مفسد" لأنها اسم نائب الفاعل من "أفسد" *perversi*. وفى هذه الحالة تكون كلمة "فاسد" هى المقابل للكلمة الفرنسية *pervers*. أ.ع.ب.].

(١) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة السادسة والتسعون. البند الرابع 4. *S. T. I a, q. 96. a.*

(٢) "مجموعة الردود على الأمم": الكتاب الثالث. الفصل السابع عشر بعد المائة [والأصل اللاتينى

للعبارة الواردة فى المتن أعلاه هو]: *Cum homo sit naturaliter animal sociale, indiget ab*

aliis hominibus adjuvari ad consequendum finem [كما ورد فى] *C. G. III, 117.*

.amplius

الخيرات التى يتاح للإنسان الانتفاع بها، هم الآخرون من بنى الإنسان الذين لهم المقام الأول. واقع الأمر هو أن الإنسان بالطبيعة حيوان اجتماعي".^(١)

هذان النصان - المثيران للاهتمام وذوا الدلالة - يحيلان إلى نفس المقتطف من أرسطو^(٢). بعزل هذين النصين عما هما فيه من سياق، يمكن تفسيرهما بمعنى

(١) "مجموعة الردود على الأمم": الكتاب الثالث. الفصل الثامن والعشرون بعد المائة. فى المستهل [والأصل اللاتينى للعبارة الواردة فى المتن أعلاه هو]: *Inter omnia autem quae in usum hominis veniunt, praecipua sunt etiam alii hominis. Homo enim naturaliter est animal sociale* [كما ورد فى] *C. G. III, 128. début*.

(٢) أرسطو: "الأخلاق إلى نيقوماخوس". الكتاب الأول. الفصل السابع *Aristote, Ethique à Nicomaque, I, 7, 1097 b*. [وفى ترجمة *Jean Voilquin* إلى الفرنسية لمؤلف أرسطو ذاك، تلك الترجمة المصحوبة بنشرة كاملة للأصل اليونانى لمتن العمل (والتي اختار لها واضعها عنوان *Éthique de Nicomaque* وليس *Éthique à Nicomaque*) والصادرة من باريس (نشر *Garnier*، د. ت.)، ترد العبارة التى يشير إليها المؤلف إيف كاتان فى المتن أعلاه فى ص ٢١، ونصها من الترجمة الفرنسية هو: *puisque, de par sa nature, l'homme est un être social* أى: "بما أن الإنسان بطبيعته كائن اجتماعي". وترتيب العليّة المفهوم من كلمتى "بما أن"، راجع إلى بداية الفقرة (وهى السادسة فى ترقيم هذه النشرة، الواضح أنه مختلف عن ترقيم النشرة التى يرجع إليها المؤلف). حيث يقول أرسطو إن "واقع الأمر هو أن الخير الأسمى يكتفى بنفسه، وفقاً للرأى الشائع، ونحن عندما نستخدم هذا التعبير، نعنى أنه ينطبق لا على الفرد وحده - مزاولاً حياة منزلة - بل بعد على الآباء والأبناء، وبكلمة واحدة على الأصدقاء والمواطنين، بما أن الإنسان بطبيعته كائن اجتماعي" *Le bien suprême, en effet, selon sa nature, se suffit à lui-même. Et quand nous nous exprimons ainsi, nous entendons qu'il s'applique non pas au seul individu; menant une vie solitaire, mais encore aux parents, aux enfants, et, en un mot, aux amis et aux concitoyens, puisque, de par sa nature, l'homme est un être social*. هذا وإن كنا فى الهامشين السابقين قد أوردنا الأصول اللاتينية لعبارات القديس توما - جرياً على عادتنا فى الترجمة إلى العربية لما يترجمه المؤلف من اللاتينية إلى الفرنسية، مع تكرار الأصول اللاتينية متى احتفظ هو بها - فمن اللائق فى هذا الهامش أن نورد الأصول الفرنسيين للعبارات التى تترجم بها المؤلف

فردى وأخلاقى خالص؛ فى إطار نظرية نفعية للصلة بالغير؛ ليكون الآخرون من بنى الإنسان مجرد وسيلة وضعت تحت تصرف فرد يعيش من أجل نفسه - ويجد فى غيره من الناس المصادر اللازمة لبلوغه غايته الفردية على نحو أكثر ملاءمة - وفى خدمة ذلك الفرد. لكن هذا ليس موضع تفكير الأكوينى، لذا نجده يذكر نص أرسطو مرتين. ما يستشعره الإنسان من احتياج للغير، والاستفادة التى يجنيها من الآخرين من بنى الإنسان، ليس مرماهما مجرد "تحسن" *melius esse* [باللاتينية]. إنما يشكّلان الإنسان ذاته. الإنسان فى حاجة إلى الآخرين من بنى الإنسان، لكى يوجد؛ لا لمجرد أن يوجد على نحو أفضل.

هذا سيواجهه باعتراض فحواه أنه لا يحل المشكلة، ففى نهاية الأمر تدعى الفردية نفس الادعاء: فإنما لتحقيق الفرد غايته، يضطر هو إلى اللجوء إلى الآخرين، هذا الاعتراض يَجْمَلُ جميع ما يُلَاقَى من مشاكل فى دراسة الصلة بين الفرد والمجتمع، وهو يبدو مرتكزا على معضلة غير قابلة للحل: فإما أن يكون الفرد هو ما نَعْدُ غايةً، ويكون للمجتمع دورٌ نفعى؛ بإتاحته للفرد تحقيق تحقيق غايته الأساسية. وإما أن يكون المجتمع هو الذى يحظى بالتمييز، ويوضع كلُّ ما هو فردى - من قيم أو غايات - فى خدمته.

أقوال القديس توما، وهما *Puisque l'homme et par sa nature un animal social, il a besoin d'être aidé par les autres hommes pour atteindre sa fin* *Or, parmi tous ces biens qui se présentent à l'usage de l'homme, les autres hommes tiennent la première place. L'homme est, en effet, par nature un animal social* فيما يخص الهامش السادس. ويسترعى الانتباه استخدام القديس توما لكلمة "حيوان" فى حين ترد فى الترجمة الفرنسية لنص أرسطو التى رجعنا إليها كلمة "كائن"، مما يستلزم مزيداً من البحث فيما إن كان هذا تدقيقاً من جانب القديس توما - باعتبار أن الحيوان كائنٌ حى لا مجرد كائن - أو إن كان قد راعى سبق أرسطو إلى هذا، فى الترجمات اللاتينية لنصوصه التى رجع الأكوينى إليها، أو حتى عن خشية من القديس توما أن تفهم كلمة "الكائن" *esse* فى اللاتينية بمعناها الآخر الذى هو "الوجود". أ.ع.ب.].

هذه المعضلة لا تتراءى أبداً في فكر الأكويني، لسبب أساسي هو أن مفهوم الفرد والمجتمع لديه لا يتيح طرح مسائل على شاكلتها. حقاً إن الأكويني يعلن أن المجتمع مُهيَّوٌ لخدمة ما للفرد من غاية، لكنه يؤكد أن الفرد هو للرابطة الاجتماعية كمثلما الجزء للكل، فإن لم تكن هاتان التسميتان - "الفرد" و"المجتمع" - إلا حدّى مسألة غير قابلة للحل، فهذا لأنهما - في عرف الأكويني - تسميتان مختلفتان لحقيقة واحدة؛ لا توجد معضلة حقيقية إلا متى عُدَّ الفرد والمجتمع حقيقتين متميزتين الواحدة منهما عن الأخرى، وخارجيتين الواحدة منهما بالنسبة إلى الأخرى، وبالتالي عُدَّ الصالح الفردى والصالح العام على نفس الشاكلة. إلا أن الأكويني يعتقد العكس تماماً ويؤكد: الوجود الاجتماعي عنصرٌ ينتمي إلى ماهية الوجود الإنساني ذاتها، والإنسان - أو "الشخص الإنساني" - لا يكتمل حقاً إلا باندماجه في مجتمعٍ سياسى. إذن فليس في الإمكان معارضة غاية المجتمع وصالحه بغاية الفرد وصالحه. ما من شك كبير في ضرورة تمييز التهيؤين الفردى والاجتماعى أحدهما عن الآخر، لكنهما داخليان الواحد منهما بالنسبة إلى الآخر.

هذا التفسير يؤكد كَمَّ عديد من النصوص التوماوية. الأكويني يؤكد أن الإنسان لا يمكن أن يوجد واقعياً إلا في واقعٍ سياسى، ويكتب قائلاً إن "واقع الأمر هو أنه بما أن الفرد جزء من الجمع، فإن كل إنسان - في ذاته، وبكل ما يمتلك - ينتمي إلى الجمع".^(١) ولهذا السبب فإن الفرد لا يبلغ غايته، إلا بمواظبته على ما للمجتمع السياسى من غاية؛ لذا فإن الأكويني يكتب قائلاً كذلك إنه "عند سعى المرء

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى، المسألة السادسة والتسعون. البند الرابع

[والأصل اللاتينى للعبارة الواردة فى المتن أعلاه هو]: *Cum unus homo sit pars*

multitudinis quilibet homo, hoc ipsum quod est et quod habet, est multitudinis sicut et

quaelibet pars id quod est totius [كما ورد فى] *S. T. 1a2ae, q. 96, a. 4*. يُنظر كذلك القسم

الثانى من الجزء الثانى. المسألة الثامنة والخمسون. البند الخامس، والمسألة الرابعة

والستون. البند الخامس *q. 64, a. 5 ; q. 58, a. 5*.

إلى الصالح العام للجمع، فبالنّالي يكون - تبعاً لهذا - سعيه إلى ما يشمل صالحه الخاص. وهذا لسببين، الأول هو أن الصالح الخاص لا يمكن أن يوجد دون الصالح العام للأسرة أو للمدينة أو للمملكة (...). أمّا السبب الثاني فهو أنه بما أن الإنسان جزءاً من الدار ومن المدينة، فعليه أن يعتدّ بما يصلح له من خير، تبعاً لما يُحرص عليه نسبياً لصالح الجمع. واقع الأمر هو أن التّهنية السليمة للأجزاء تستمدّ ممّا لها من صلة بالكل^(١).

ما يمكن استخلاصه إذن هو أن الفرد لا يمكن أن يكون هو ذاته مراداً لذاته، ما لم يكن مراده بحكم هذا هو المجتمع السياسي كذلك؛ وفي نفس الوقت!

ورغم ذلك، فعندما ينشد الأكوييني في الإنسان نوعاً من مراد للمجتمع، ينبغي لنا ألا نفهم من هذا أنه يجعل من المجتمع السياسي واقعاً تعاقدياً *une réalité contractuelle*. في متابعة الأكوييني لأرسطو على طول الخط^(٢)، يبدو له نزوع الإنسان إلى المجموع - أو مراده إياه - طبيعياً بأدقّ معاني الكلمة.. يبدو له هذا

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الثاني من الجزء الثاني. المسألة السابعة والأربعون. البند العاشر. الرد على الاعتراض الثاني [والأصل اللاتيني للعبارة الواردة في المتن أعلاه هو]: *Ille qui quaerit bonum commune multitudinis ex consequenti etiam quaerit bonum suum propter duo : primo quidem quia bonum proprium non potest esse sine bono communi [...]; secundum quia cum homo sit pars domus vel civitas, apportet quod consideret quid sit bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis. Bona S. T. [كما ورد في] enim disposito partium accipitur secundum habitudinem ad totum* 2a2ae, q. 47, a. 10. ad 2um. يُنظر كذلك القسم الثاني من الجزء الثاني. المسألة الثامنة والخمسون. البند الخامس: "كل ما هو لصالح الأجزاء، يُنتظم وفقاً لما هو لصالح الكل". *Quodlibet bonum parties est ordinabile in bonum totius* [طبق الأصل اللاتيني من] 2a2ae, q. 58, a 5.

(٢) أرسطو: "السياسة". الكتاب الأول. الفصل الثاني 1253 a 2-18. *Aristote, Politique, I, 2, 1253 a 2-18*.

النزوع - أو هذا المراد - كأنه ما يمكن أن يوصف بعد بأنه بنية مشكّلة لماهية الإنسان. من ثمّ ينبغي الرجوع إلى نصّ بالغ الأهمية من "المجموعة اللاهوتية"! في ذكر الأكويينى للقانون الطبيعى، نجده متجسّماً إلقاء الضوء على أعمق نزعات الإنسان: تلك التى يشارك فيها الكائنات جميعاً. ثم تلك التى يشارك فيها الأحياء جميعاً، وأخيراً تلك التى ينفرد بها؛ والتى بفعلها يتم تعريفه باعتباره إنسانياً على وجه الخصوص. وهذا عندما كتب الأكويينى قائلاً إنه "يوجد فى الإنسان نزوع طبيعى إلى الخير، وفقاً لطبيعته ككائن عاقل؛ تلك الطبيعة التى اختصّ بها، من ثمّ فإن له نزوعاً طبيعياً إلى معرفة الحقيقة عن الإله، وإلى الحياة فى مجتمع"^(١).

هذا النص اللافت للنظر بما فيه من تكثيف، يوجز فكرة طالما تمسّك بها الأكويينى. المطروح للبحث ثمة، هو فلسفة بأكملها.. فلسفة فيها يتحقّق الإنسان فى صلته بالآخر وبالإله، دون أن ينشأ عن هذه "القطبية الثنائية" أى تناقض؛ بما أنه كذلك يكون - على نفس النحو تماماً - تحقّق الإنسان واقعياً كإنسان إنسانى. هذه النظرية فى الوجود الاجتماعى للإنسان، ليست - لدى الأكويينى - سوى تطبيق لنمط كلى يتحقّق فى الكائنات جميعاً: "تهيؤ الأشياء يتمثّل بملمّخين اثنين"^(٢).

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الرابعة والتسعون. البند الثانى

[والأصل اللاتينى للعبارة الواردة فى المتن أعلاه هو]: *Inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria : sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo et ad hoc quod in societas vivat* [كما ورد فى] *S. T. 1a2ae, q. 94, a 2*.

(٢) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة الحادية والعشرون. البند الأول. الرد على

الاعتراض الثالث [والأصل اللاتينى للعبارة الواردة فى المتن أعلاه هو]: *Est duplex ordo considerandum in rebus* [كما ورد فى] *S. T. 1a, q. 21, a. 1, ad 3um*.

و"كل الكائنات انتى مصدرها الإله، مُهيَّنة فيما بينها وبالنسبة إلى الإله"^(١).
الأولى من هاتين التهيئتين متلازمة بالعالم؛ بتلك التهيئة يكون العالم عالماً،
وبالثانية يكون استحداث بعد مُتعال. إذن فإن للإنسان صالحين مختلفين
لا يتعارضان فيما بينهما إطلاقاً، كلٌّ من الاثنين يتباين عن الآخر، وكلٌّ منهما يتيح
لآخر إمكاناً: أولهما الصالح "الموجود فى الأشياء ذاتها" *in ipsis rebus existens*
[باللاتينية]، وثانيهما الصالح "الخارجى بالنسبة إلى الأشياء" *a rebus separatum*
[باللاتينية]. الأول هو اكتمال العالم المُهيَّئ والمُوحَّد، والثانى مُشكَّل بفعل إحالة
هذا العالم إلى الإله - الخارجى عن العالم - باعتبار الإله هو الخير
الموضوعى، وهو الغاية الموضوعية^(٢). فى هذا المقام لنا أن نُجمل بقولنا إن للعالم
فى مجموعِه - لدى الأكويينى - قيمة الوساطة: العالم هو التهيئة التى تُوحَّد
الخلقة، أما الإله فيُعدُّ التهيئة التى تُوحَّد العالم.

هذه النظريات الأساسية تُفضى مباشرة إلى الإقرار بإمكان السياسة
وبضرورتها، بكل من معنئى هذه الكلمة؛ أى كممارسة وكعلم سياسى. إذ يتبنئ
الأكويينى ما فى مذهب أرسطو من "طبيعية"، ويتأكده على هذا "الخير الموجود فى
الأشياء ذاتها" *bonum in ipsis rebus existens* [باللاتينية] وعلى هذه "التهيئة
للأشياء وفقاً لبعضها البعض" *ordo rerum ad invicem* [باللاتينية]؛ فهو يعي تماماً
أنه يتباعد عن الفكر الأوغسطينى. صحيح أن اعتقاد أوغسطين هو أن اكتمال

(١) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة السابعة والأربعون. البند الثالث [والأصل
اللاتينى للعبارة الواردة فى المتن أعلاه هو]: *Quaecumque sunt a Deo ordinem habent ad invicem et ad ipsum Deum* [كما ورد فى] *S. T. 1a, q. 47, a. 3*.

(٢) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة الثانية والعشرون. البند الرابع *S. T. 1a, q. 22, a. 4*، والمسألة الثالثة بعد المائة. البند الثانى *q. 103, a. 2*.

الإنسان ليس في فرديته وحدها، بعيداً عن وساطة الوجود الجماعي، لكن لدى أوغسطين، لا يُمثّل هذا البعد الجماعي مستوى مُعيّناً؛ يتطّلب ما هو أصيل من ممارسة وتَعَقُّل. ليس المجتمع شيئاً *res* [باللاتينية] بل إشارة *signum* [باللاتينية]... إشارة إلى حقيقةٍ متعالية. يستحيل أن يحقق المجتمع نظاماً ووحدة متلازمة: لكي يَكُون المجتمع ما هو، يجب أن يكون أكثر ممّا هو! إنما هو بوحى من مُعتقد القديس أوغسطين الناشئ عن اعتناقه فلسفة "الفيض" *la philosophie émanatiste*، ما كان من انسياق ذلك الفيلسوف إلى التأكيد على أن المجتمع لا يمكن أن يتشكل إلا في اندماجه داخل تلك الرابطة الروحية التى هى "الكنيسة" - وبفعل هذا الاندماج - وكذلك إلى التأكيد على أن السلطة السياسية - الزمنية والديوية - لا تستمد مشروعيتها إلا من السلطة الروحية، وأخيراً إلى التأكيد على أنه ما من وجودٍ لفلسفةٍ سياسية، بل لعلمٍ لاهوتٍ سياسى فقط. الأكوينى يرفض هذه النظرية وما ترتكز عليه من ميتافيزيقا، عارضاً إياها كخطأ راجع إلى أفلاطون، يلاقى كذلك لدى "عددٍ ما من الآخرين، و[لدى] بعض الهراطقة المحدثين".^(١)

(١) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة الخامسة والستون. البند الأول [والأصل اللاتينى للعبارة الواردة فى المتن أعلاه هو]: *quidam alii et quida alii moderni haeritici* [كما ورد فى] *S. T. 1a, q. 65, a. 4*. هذا وأن من العسير ألا يخطر بالبال أن تلك الأوغسطينية التى رفضها الأكوينى، هى بالفعل ما تلقاه فى أيامنا هذه فى بعض من ضروب النقد المُقل من قيمة السياسة، عبر سعى جاهد إلى إحلال نوع من ميتافيزيقا المشاركة - أو ميتافيزيقا الحب - محل هذه السياسة "السياسية" بأكثر مما ينبغى! عندئذ يكون التأكيد على أن الصعيد السياسى غير ثابت، وأنه ينبغى إثثار إصلاح للضمان - مُستبعد لكل ممارسة سياسية - على هذا الذى هو مُتقلب [الصعيد السياسى]؛ لكى تغدو السياسة عندئذ مشروعاً غير قابل للتحقيق، لا يتمتع بأى نصيب من الحقيقة. وعندئذ فإن مجرد مشروع سياسى يكون خطأ نظرياً وممارسة تنسب الوجود إلى ما هو فى ذاته غير جوهرى: ما هو سياسى أقل مما هو إنسانى، وما هو إنسانى أكثر مما هو سياسى.

لكن بتباعد الأكويينى عن الفكر الأوغسطينى على هذا النحو، فإنه كذلك يسبق إلى رفض النظريات التى ستظهر بعده فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر. واقع الأمر هو أنه سيكون من الخطأ الشديد فهم فكر الأكويينى بناءً على صُور علم الإنسان "الاسميّة" [نسبة إلى الفلسفة الاسميّة *Le nominalisme*] أو بناءً على تلك الناتجة عن العلم اللاحق على مكتشفات جاليليو. صحيح أن تلك الصور من علم الإنسان، قد أقرّت بوجود "نظام الأشياء وفقاً لبعضها البعض" *ordo rerum ad invicem* [باللاتينية]؛ لكن تلك الصور تراجعت عن اكتشاف ما فى هذا النظام من عمق ميتافيزيقى: لا تعود التهيئة الملازمة للعالم هى تهيئة الخليقة للإله، بل العالم هو عالم العلم ولا شىء غيره. "النموذجية" التى كانت تتيح لأوغسطين "افتداء" الجماعة السياسية بإسباغ دلالة متعالية عليها، كفت عندئذٍ عن أداء دورها؛ ولا تعود أية صلة بين العالم المخلوق والقيم المتعالية، من الممكنات. وبالتالي فإن أية صلة طبيعية وعضوية بين الإنسان والإنسان الآخر، لم يعد لها وجود. على حد قول دونس سكوت ببالغ الصواب، فإن الإنسان "عزلة قصوى" *ultima solitudo* [باللاتينية]. منذئذٍ لا يكون ممكناً فهم ما هو سياسى بمعانٍ "إرادية" *en termes volontaristes* [نسبة إلى "الإرادية" *volontarisme*]، وهو المذهب القائل بأن الإرادة تتدخل فى كل قرار] ونفعية: الإنسان لا تفرض عليه الحياة فى مجتمع، إلا بإلزام لا عقلانى. الحياة حدثٌ غير مفهوم، لا يظهر أبداً كتفعيلٍ لماهية الإنسان؛ وما يُدعى التفكير السياسى ينفصل تماماً عن علم الإنسان (إذ صار مستحيلاً وبلا جدوى)، ويقتصر - دونما حاجة إلى أى تدخل - على دراسات استراتيجية لواقع العيش سوياً، بما يلائم كلَّ امرئ^(١).

(١) فى ظنى أنه ينبغى هنا التأكيد على كون المجتمع السياسى الحديث قد تأسس فى نفس اللحظة التى شهدت اعتبار العقل الغربى نفسه غير قادر على فهم حقيقة الوجود المشترك كأحد العناصر الأساسية للوجود الإنسانى للإنسان، وفى اللحظة التى شهدت تقبلاً أعمى لتلك الحقيقة - حقيقة العيش سوياً - كحتمية أو كقدر. وعلى هذا فإنه ممتاز - ومنطقيٌ للغاية -

كان هدف هذه الملاحظات القليلة - التقريبية بأكثر مما ينبغي - التشديد على أهمية نظرية الأكوييني الخاصة بـ "نظام للأشياء وفقاً لبعضها البعض" *ordo rerum ad invicem* [باللاتينية] يجب ألا يُختزل إلى "نظام للأشياء وفقاً للإله" *ordo rerum ad Deum* [باللاتينية]، ولا إلى نظام ليس إلا علمياً، إنما هو نظام له دائماً بعدٌ ميتافيزيقي. وبتطبيق هذه النظرية على الإنسان الذي هو الكائن السياسى أساساً، فدلالته هي وجود مجال مُعَيَّن لتطبيق العلم السياسى والفعل السياسى، ومن دلالته ضرورة ممارسة كل ذلك الذى هو سياسى - من علم ومن فعل - فى ذلك المجال.

إذن فمن المستحيل فصل ما هو سياسى عما هو ميتافيزيقي (ولا عما هو دينى)، لأنه فى هذه الحالة لن يعود فى الذاكرة أن التهيئة الملزمة للعالم، هي وساطة تربط الإنسان بالإله، لكن كذلك يستحيل إنكار ما لكل من التهيئتين من خصوصية، ولا إنكار ضرورة التمييز بينهما.

يبدو أن الأكوييني قد تَبَيَّن بوضوح أنه لا يمكن فهم ما بين التهيئتين من وحدة، ما لم يتم - أولاً وفى نفس الوقت - التفكير فيهما باعتبارهما متباينتين ومختلفتين الواحدة منهما الأخرى. تقرير مستوى مُعَيَّن مرتبط بما هو سياسى، هو تقريرٌ يعنى - فى آنٍ معاً - أن هذا المستوى يُشكِّل موضوعاً شكلياً غير قابل للاختزال إلى أى موضوع آخر - ويتطلب نمطاً بعينه من التفكير والتعقل، كما يتطلب نمطاً بعينه من الفعل لا يقل عنه أصالة - بمثلما يعنى أن هذه التهيئة

ما أوضحه ماكيافللى من أنه عندما تظهر الدولة الحديثة، لا تكون السياسة سوى صلات القوى ببعضها البعض، وأن المشكلة الوحيدة لعلم سياسى هي تلك المتعلقة بالكفاءة

Le problème unique d'une science politique est celui de l'efficacité

المتميزة ليست منقطعة الصلة بسائر التهيئات الإنسانية. إذن فمهمة التفكير المنهجي هي تقنين ما لهذه الصلات [بين التهيئات بعضها البعض] من كيفية، مع الحفاظ لكل من مستويات الوجود الإنساني تلك بخصوصيته وتماسكه.

من المبدأ يكون المجال المعترف به باعتبار ما يختص به الوجود السياسى، مجالاً إنسانياً! بمعنى أن لكلية مضمونه دلالة لدى الإنسان. هذا بعبارة أخرى، يعنى ذلك الذى لم يكف الأكوينى - فى حذوه حذو أرسطو - عن إطلاقه على الإنسان كصفة: أنه "حيوان سياسى". إذن ففى عرف القديس توما أن الإنسان اجتماعى بالطبيعة، والمجتمع إنسانى بالطبيعة. ولهذا السبب ذاته فإن لـ "نظام الأشياء وفقاً لبعضها البعض" *ordo rerum ad invicem* [باللاتينية] قيمة ميتافيزيقية من المبدأ: الإنسان هو بحكم ماهيته كائن ميتافيزيقى. ليس فى إمكان الإنسان التمثل إلا بالانخراط فى صلة بمطلق "عبر تاريخى" *un absolu transhistorique*. من ثم فإن الوجود السياسى يتعلق بالمعرفة العقلانية، بمتلما يتعلق بها الوجود الشخصى للإنسان. رابطة الماهية بين الإنسان والسياسة كما يقرها الأكوينى، تحظر أى "خارجية" *extrincésisme* متبادلة بين العقل ونفس ذلك الذى هو سياسى.

ورغم ذلك ينبغى الإيضاح الدقيق للمعنى الذى يؤكد به الأكوينى أن ما هو سياسى، هو من المبدأ إنسانى وعقلانى. فهذا المعنى ينبغى أن ينصرف إلى أن ما هو سياسى، يكون - بحكم طبيعته نفسها - موضوع مهمة نظرية وعملية فى التحول [بالإنسان] إلى الإنسانية والعقلانية. إذن فإن ما هو سياسى ليس عقلانياً مباشرة، لأنه - بحكم كونه نسقاً منفرداً وأصيلاً - لا يستجيب لعمليات اختزاله إلى نسق العقل الخالص، وإن لم يكن منقطع الصلة بالعقل الخالص، حين يؤكد الأكوينى أن الإنسان بطبيعته كائن سياسى، فإنه يعنى أن الإنسان لا يمكن أن يوجد

حقيقةً، إلا باستعادته إلى نفسه مجالاً ليس عقلانياً خالصاً ولا إنسانياً مباشرةً. إنها نفس المنظومة التي وصفنا - فيما سلف - فعلها فيما بين العقل والإدراك من صلات: العقل الذي يُحدّد نوع الإنسان - جاعلاً منه "إنساناً" بالتحديد - لا يمكن أن يَتمثّل مباشرةً وفي ذاته! عليه أن يخرج من ذاته.. عليه أن ينتقل إلى ذلك المجال الذي هو أصلاً غيره: المجال السياسي، وأن يَتمثّل بداخل تلك الغيرية. إذن ففي مجال ما هو سياسي، نلاقى القاعدة العامة لعلم الإنسان لدى الأكويني؛ إذ يتم التأكيد على أن الإنسان لا يمكنه التمثّل في ماهيته - أي لا يمكنه أن يكون إنساناً - إلا بمجابهة ما يلاقيه من غيرية هي غيرية العالم، وتلك التي للآخرين، مثلما يتم التأكيد لدى الأكويني أن الإنسان لا يمكنه أن يكون إنساناً، إلا بتحمّل هذه الغيرية [كما تتحمّل كلُّ مسئولية].

الفصل السادس

السياق السياسى والثقافى لفكر الأكويينى

لدى توما الأكويينى، تُمَثَّلُ السياسةُ إذنَ مستَوًى مُعَيَّنًا من الوجود الإنسانى. ومن ثَمَّ فبِاتِّخَاذِ مَوْقِعٍ عَلَى هَذَا الْمُسْتَوًى، يَغْدُو مِنَ الْمُمْكِنِ اسْتِعَادَةُ التَّمَالِكِ الْمُنْعَقِلِ لِكُلِّيَّةِ الوجودِ الإنسانى؛ مُعْتَدًا بِهِ مِنْ وَجْهَةٍ نَظَرٍ بَعِيْنَهَا. وَإِذْنِ فَالْمَشْكَلةُ هِيَ مَعْرِفَتُنَا كَيْفَ يُمْكِنُ - وَاقْعِيًّا - تَعْرِيفُ هَذَا الْبَعْدِ لِلوجودِ الإنسانى، مَا يَشِيرُ بِهِ الْأكويينى هُوَ وَجُوبُ الْعُكُوفِ عَلَى تَحْلِيلِ الصِّلَةِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ، تِلْكَ الصِّلَةُ الَّتِي مِنْ شَأْنِهَا أَنْ يَلْتَقِيَ الْإِنْسَانُ بِالْإِنْسَانِ. غَيْرَ أَنَّهُ لَيْسَ فِى الْإِمْكَانِ مَجْرَدُ الْمِطَابَقَةِ بَيْنِ الْمَجْتَمَعِ وَالسِّيَاسَةِ! وَاقِعُ الْأَمْرِ هُوَ أَنَّ الْمَجْتَمَعَ يَشْمَلُ مَا هُوَ أَوْسَعُ مِنَ الْمَجَالِ الْمُعْتَدِ بِهِ كَمَجَالِ سِيَاسِيٍّ بِصِفَةِ خَاصَّةٍ، وَأَنْ مِنْ بَيْنِ كَيْفِيَّاتِ الْإِلْتِقَاءِ بَيْنَ بَنَى الْإِنْسَانِ بَعْضُهُمُ الْبَعْضُ مَا لَا يُعَدُّ - مُبَاشَرَةً - سِيَاسِيًّا. التَّجَارَةُ أَوْ الْحُبُّ أَوْ الصَّدَاقَةُ أَوْ الْفَنُّ أَوْ الْعَقِيدَةُ، كُلُّهَا ظَوَاهِرُ اجْتِمَاعِيَّةٍ لَا تُمَثِّلُ - عَلَى نَحْوِ مُبَاشَرٍ - حَيَاةً سِيَاسِيَّةً. وَفِي اسْتِهْدَافِ الْأكويينى التَّعَرُّضُ لِهَذَا الْبَعْدِ السِّيَاسِيِّ، فَإِنَّهُ يَسْتَخْدِمُ فِى اللَّاتِينِيَّةِ كَلِمَاتٍ مِنْ قَبِيلِ *regnum* [الْحُكْمُ] أَوْ *civitas* [مَجْمُوعُ الْمَوَاطِنِينَ] بَلْ وَ *imperium* [الْإِمْبِرَاطُورِيَّةُ]. عَلَى هَذَا فَإِنْ مِنْ الْمَهْمِ الْبَحْثُ فِى الظَّاهِرَةِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ عَمَّا يُضْفَى صِفَةُ "السِّيَاسِيِّ" عَلَى مَا هُوَ اجْتِمَاعِيٌّ، سِوَاءِ كَانَ الْمَصْطَلَحُ الْمُسْتَخْدَمُ - لِلإِشَارَةِ إِلَى مَا هُوَ سِيَاسِيٌّ - هُوَ "الْوَطَنُ"^(١) فِى مَوَاكِبَةِ الْإِغْرِيقِ، أَوْ "الْمَمْلَكَةُ" فِى مَوَاكِبَةِ مَفْكَرَى الْعَصْرِ الْوَسِيطِ، أَوْ "الدَّوْلَةُ" فِى مَوَاكِبَةِ الْمَحْدَثِينَ.

(١) نُؤَثِّرُ فِى اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ اسْتِخْدَامَ لَفْظِ "الْوَطَنُ" كَمَقَابِلٍ لِلْكَلِمَةِ الْفَرَنْسِيَّةِ *cité* مَتَى وَرَدَتْ فِى سِيَاقٍ سِيَاسِيٍّ. وَهَذَا بِاعْتِبَارِ أَنَّ كَلِمَةَ "الْمَدِينَةُ" الَّتِي قَدْ يَتَبَادَرُ إِلَيْهَا الذَّهْنُ أَنَّهَا الْمَقَابِلُ الْأَدَقُّ، هِيَ فِى

أولاً: السياق السياسى

أ- ثيوقراطية العصر الوسيط [أى الحكم الدينى خلاله]:

فى رأى أنه عند السعى إلى تَبَيُّن ما يتسم به فكر الأكويينى من أصالة، فإن للإحاطة بالسياق السياسى لذلك الفكر، الكثير من الجَدْوَى، وبالمثل للانطلاق من المعالم التاريخية. واقع الأمر هو أن كل هذا سيكون له أثره فى إبراز السمة الطبيعية والخاصة لما هو سياسى، والذي هو - رغم ذلك - مُحَكَّم داخل ما يمكن نَعْتُهُ بـ "ثيوقراطية العصر الوسيط"، المُمَعَّدَة بالصلات بين ما هو سياسى وما هو

العربية تدل على العمران أو معيشة الحضر فى مقابل الريف أو معيشة البدو. بينما الكلمة الفرنسية فى سياقها السياسى، تدل على المجتمع المنظم سياسيًا دون أن يكون بالضرورة متمتعاً بشوارع من الأسفلت! وبهذه الدلالة ترد فى الترجمات الفرنسية لمحاوَرَات أفلاطون (الكلمة *polis* اليونانية، مكتوبة بالحروف اللاتينية)، ومنها تشتق كلمة *citoyen* التى - كما نعلم - تعنى "المواطن" لا ساكن المدينة. وبالبحث المُنَبَّحَر فى أعمال أرسطو، يتضح أنه يقصد بالكلمة كياناً سياسياً - فى أرقى صورهِ حسبما يعتقد - مُكوَّنًا من عدة قرى تتكون بدورها من عدة أسر، ممَّا يُرَجَّح المقابل العربى الذى وقع عليه اختيارنا. يُنظر لـ *Pierre Pellegrin* مؤلفه الذى بعنوان *Le vocabulaire d'Aristote*. باريس (الناشر *Ellipses Éditions*) سنة ٢٠٠١، ص ١٦، ثم ص ٦٣ حيث ثُبِتَ المراجع الذى أورده هذا الباحث. وكذلك فبهذه المناسبة، نسجل استنكارنا لما قام به واضع الترجمة العربية - البالغة التسرع، والصادرة سنة ١٩٩٠ فى طبعة شعبية بالقاهرة - لمؤلف مفكر القرن السادس عشر إتيين دى لابويسى *Étienne de La Boétie* الذى بعنوان *Le discours de la servitude volontaire* (أى "مقال فى العبودية الإرادية"، (لا "مقال فى العبودية المختارة" كما راق لذلك المترجم - واهمًا - أن يكتب).. نقول استنكارنا لكتابتة لفظ "المدينة" بمعنى "الوطن"، لا فى ترجمته (لكان نه عندئذٍ بعض العذر). بل فى بعض الهوامش التى أضافها (نقلًا حرفيًا عن حواشٍ وضعت للنص فى أوائل الثلث الثانى من القرن التاسع عشر). ممَّا - متى أضيف إلى أخطاء أخرى لا مجال لذكرها فى هذا المقام - جرَّأ على ترجمته تلك وصفها بأنها بالغة السوء لا بالغة التسرع فحسب! أ.ع.ب.

دينى، بنوع من عدم التفريق بين الاثنين (مما ليس نه تماماً معنى الخلط). على أن فكر الأكويىى يبدو مناقضاً إلى حد كبير للممارسات والنظريات الممتبعة فى العصر الذى وُجد فيه.

من الجلى أن هذا المقام ليس مقام التاريخ لما كان - منذ البدء - من صلات بين الفكر المسيحى والحياة المسيحية من ناحية، وما هو سياسى من ناحية أخرى. كل ما أرمى إليه هو التذكير بالسّمات العامة لحقبة زمنية هى العصر الوسيط، مع إبراز النظريات التى أحكمها مفكرو تلك الحقبة وغيرهم ممن كانت لهم أدوار تذكر، وقد أحكموا تلك النظريات لكى يبرروا ذلك الذى كان، سواء من وضع للسلطة موضع التنفيذ على أرض الواقع، أو من ممارسة للحياة السياسية والاجتماعية.

لكن أحداً من المفكرين لم يسبق [الفيلسوف الألمانى] هيجل، الذى كان [فى العصر الحديث] من أوائل من ألحوا بشدة على فكرة مفادها أن المسيحية - بما قامت به من قطع عنيف لصلاتها بالعالم القديم - قد استحدثت فكرة الحرية، إذ أبرزت أن الإنسان شخص فى اتصال بالمطلق؛ وله - بحكم هذا - قيمة لا متناهية، هذه القيمة قد اكتسبها الإنسان من حيث إنه إنسان، من خلق الإله، لا من حيث إنه إغريقى أو يهودى أو رومانى^(١)؛ ومن ثم فبما يتجاوز كل خصوصية فى العنصر أو فى الوطن أو فى العقيدة .

هذه الملحوظة تبدو مؤكدة عند الإشارة إلى أوائل السجلات المضادة للمسيحية، تلك السجلات التى نجد لها أثراً فى مؤلف [فيلسوف العصور الوسطى،

(١) ينظر للفيلسوف هيجل *Hegel* مؤلفه *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. ص ٢٤٧ من الترجمة الفرنسية لـ *J. Gibelin*. باريس (الناشر *Vrin*) سنة ١٩٧٠.

الراهب الأيرلندي جون سكوت] أريجينا *Origène* [حوالي سنة ٨١٠-٨٧٦] الذي بعنوان "ضد سلز" *Contra Celsum*: المفكرون الوثنيون يبدون مصدومين من مسلك المسيحيين الأوائل. هؤلاء [المسيحيون الأوائل] أعطوا ما لقيصر لقيصر. هم خاضعون للسلطات القائمة، على نحو ما نصحهم به القديس بولس^(١) أو القديس بطرس^(٢). لكنهم لا يقومون بالطاعة إلا كبشر أحرار... كعباد للإله، كما يضيف بطرس في رسالته. إذن فإن المسيحيين لا يبدون منخرطين تمامًا في الوطن والحياة السياسية. إنهم يحفظون أفضل ما فيهم للإله. كان سلز قد كتب بصدد المسيحيين قائلاً: "إن سلك الجميع مستكاً مماثلاً لمسلكك، فلنسقط العالم في أيدي أشد البرابرة فسقاً وضراوة. ولن يعود بين البشر محل لعقيدتكم، ولا للحكمة الحقيقية".^(٣)

المسيحيون هم - في آن معاً - يقرّون بالإله وبقيصر، ومن ثم فإن المجابهة [بغيرهم] باتت محتومة. والإمبراطورية الرومانية - التي كانت قد جعلت من فكرة الوطن لدى الإغريق فكرتها هي - اشتدت في زعمها أنها تحوى بداخلها الألوهية ذاتها! إنما كان ذلك المفهوم الشمولي للجماعة السياسية، هو ما تصدّى له

(١) "الرسالة إلى أهل رومية": الإصحاح الثالث عشر. العدد واحد: [لتخضع كل نفس للسلطين الفائقة. لأنه ليس سلطانٌ إلا من الله والسلطين الكائنة هي مرتبة من الله. (طبق الأصل العربي، في نشرة "دار الكتاب المقدس" بالقاهرة. ص ٣٤٣)] *Rom., 13, 1.*

(٢) "رسالة بطرس الأولى": الإصحاح الثاني. العدد ثلاثة عشر [وبداية العدد أربعة عشر] [فاخضعوا لكل ترتيب بشري من أجل الرب. إن كان للملك فكمن هو فوق الكل، أو للولاة...]. (طبق الأصل العربي، في نشرة "دار الكتاب المقدس" بالقاهرة. ص ٤٨٨)] *1 P. 2, 13.*

(٣) [مؤلف جون سكوت] أريجينا [الذي بعنوان] "ضد سلز": الكتاب الثامن، القسم الثامن والستون. باريس (الناشر *Le Cerf* في سلسلة "مصادر مسيحية"، رقم ١٥٠) سنة ١٩٦٩.

Origène, Contra Celsum, 8, 68, Paris, Le Cerf, Coll. Sources chrétiennes; n. 150, 1969

المسيحيون؛ باسم الإله وباسم "مملكة ليست من هذا العالم". وحتى إن كانت العقيدة المسيحية لا تحوى بداخلها أى مذهب سياسى، فإنها انطوت على استلزام يتعارض جذريًا بذات أسس "الوطن القديم". لدى المسيحي أن الجماعة السياسية نسبية، هذا هو ما يُذكر به أريجينا، وهو نفس المفهوم الذى ذكر به أوغسطين جميع من بكوا سقوط الإمبراطورية الرومانية.

هذه المعطيات الأساسية للوجود المسيحى، تتيح فهم ما جرى حين أصبحت أوروبا بأكملها مسيحية رسميًا فى بداية العصر الوسيط. إذ أنكرت السلطات المسيحية كل خصوصية أو أهمية مطلقة للمجال السياسى - وصار جميع "المواطنين" مسيحيين - فقد ضمت إليها السلطات السياسية، بخضوعها هى [السلطات المسيحية] لها [للسلطات السياسية]!! على نحو فيه مفارقة، فإن المسيحيين الذين تخلّوا عن السياسة فى سبيل مملكة الإله، سيستثمرون مجال ما هو سياسى ويضمّونه لصالح الكنيسة، وهى الممثلة للمملكة والمؤسسة لها. لكن هذه المفارقة ليست إلا فى الظاهر، فإنما هو نفس المبدأ - مبدأ نسبية المجال السياسى، ونفى ما يمكن أن يكون له من خصوصية - الذى يحكمه ينصرف الاهتمام عنه أو جرى التفكير فى الاستيلاء عليه. فى الحالتين يبدو ما هو سياسى كأنه غير أساسى، ولا يمكن أن يكون له معنى وتعلّل إلا فى إطار ما هو دينى.

هذا هو ما حققه العصر الوسيط، تلك الحقبة التى خلالها لم يتم فهم المجتمع السياسى والمجتمع الدينى باعتبارهما مختلفين حقًا. عندئذ نلقى منظومةً هى على النقيض من تلك التى كانت للوطن الإغريقى. عندئذ [فى الوطن الإغريقى] كان ما هو سياسى يضطلع بما هو دينى، ويضعه فى خدمته. أما فى مسيحية العصر الوسيط فإن المجتمع السياسى مُستوعبٌ فيما هو دينى، والنسق الطبيعى مستوعب

فيما هو غيبي، والخصوصيات التاريخية مستوعبة في كُليّة العقيدة، حقيقة كانت تلك الكليّة أو مفترضة. في الحق إن هذه المناقضة هي - في جانب منها - راجعة إلى التخلي عن عبادة الأرباب المتعددة والأوثان المتفرّدة والإقليمية، في سبيل وحدانية تؤمن بالله مطلق.. إليه كُليّ ومتعال. إذن فالإمبراطورية المسيحية *imperium christianum* [باللاتينية] غير قابلة للمقارنة بأيّة إمبراطورية وثنية كانت، هذه [الإمبراطورية الوثنية] ليست إلا إمبراطورية، أما تلك [الإمبراطورية المسيحية] فهي صورة أو طيف لإمبراطورية أخرى هي وحدها الحقيقية: "وطن الإله" *la Cité de Dieu*^(١). ليس مرجع معنى كلمتي "الإمبراطورية المسيحية" إلى الاسم: "الإمبراطورية"، بل إلى الصفة: "المسيحية".

في هذا المقام ليست في الوسع الإحاطة بشتّى العوامل (الآزمات الاقتصادية، وأزمة السيادة، وانحسار روح المواطنة، وغزوات البرابرة) التي بفعلها نشأ مثل ذلك النظام، إذ أتيح للمسيحية أن تكتسب ثقلاً بلغ من شدّته أنه مكنها من التأثير في جميع المؤسسات السياسية. في نظري أن الأهم لدراسة فكر الأكوييني، هو التحديد الدقيق للنظريات الدينية/السياسية التي راحت الواحدة منها تلو الأخرى تلهم هذا المذهب.

(١) في هاتين الكلمتين الفرنسيّتين وُضع عنوان الترجمة الفرنسية لمؤلف القديس أوغسطين *De civitate Dei* [باللاتينية]، وقد صدرت له ترجمة في بيروت بعنوان "مدينة الله". لكننا لم نلتزم بهذا الاختيار لعددٍ من العوامل منها أن المؤلف لا يشير إلى مؤلف القديس أوغسطين صراحة بل يستعير عنوانه ليرمز إلى الفكر الذي ساد العصر الوسيط منذ بدايته، وحتى إن كان المؤلف يشير إلى الكتاب ذاته فإننا لا نرى ضرورة الالتزام بترجمة لعنوان سبق إليها غيرنا. وأخيراً فإن اختيارنا يحكمه العامل السابق ذكره في الهامش (١) من هذا الفصل. أ.ع.ب.

ب- الأوغسطينية السياسية:

تلك النظريات [السالف ذكرها في الفقرة الأخيرة] اعتيد تجميعها تحت عنوان "الأوغسطينية السياسية". وميزة هذا التعبير، هي ذاتها ما يعيبه! فهو يجمع في بضع فرضيات - بسيطة نسبياً - فكرياً هو في آن معاً متعدّد ويتوالى إثرؤه^(١). من بين تلك النظريات ما نجد تعبيراً عنه في نصّ أعرب سلفاً - في مضمونه - عن التطورات اللاحقة. هو نص ورد في رسالة البابا جيلاز الأول (٤٩٢-٤٩٦) إلى الإمبراطور أناستاز، وحيث قال البابا: "ما هو بغائب عنك أيها الابن البالغ الرأفة، أنك إن كنت تسود الجنس البشري بعزيتك، فإنك - رغم ذلك - تُحني الرأس بتبجيل قبالة أخبار^(٢) الأمور الإلهية: إذ تتال أنت منهم الأسرار السماوية، فإنك تتطلع إلى سبل خلاصك. ومع كونهم في خدمتك، فإنك تعلم كذلك أن ما ينبغي هو الخضوع للنظام الديني لا توجيهه. كذلك تعلم أنت - من بين [ما تعلمه من] أشياء أخرى - أنك خاضع لهم [لأولئك الأخبار]، ويجب ألا تسعى إلى إخضاعهم لإرادتك".^(٣)

(١) أشير بالرجوع إلى عمل يظل أساسياً، هو الذي لـ H. X. Arquillière بعنوان *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*. باريس (الناشر Vrin) سنة ١٩٥٥.

(٢) "أخبار" جمع "حبر" بمعنى "عالم". وقد أثّرنا هذه الكلمة كمقابل لكلمة *prélat* الواردة في الأصل الفرنسي للمتن، على كل من كلمتي "كاهن وأسقف" اللتين يقترحهما واضعا معجم "المنهل"، باعتبار أن الكلمة السابقة على كلمتي "الأمور الإلهية" ينبغي لها أن تكون محايدة ودالة على العلم بمعناه المجرد، لكي يكتمل الوصف بهاتين الكلمتين التاليتين. أ.ع.ب.

(٣) ورد ذكر النص في مؤلف J. Touchard الذي بعنوان *Histoire des idées politiques*. باريس سنة ١٩٥٩، ص 122.

بعد ذلك بنحو نصف قرن، أكد البابا جريجوار الكبير على هذه النظرية، إذ أوحى بالمفهوم الكهنوتي للإمبراطورية. ما السلطة الزمنية سوى حكم بابوي، يرأسه الإمبراطور بالوكالة. من حيث إن الإمبراطور "[وحش كاسر كَمَثَل] خربت يحفظه الإله"، فإن عليه حفظ السلام والعقيدة بعناية! والذي يؤسس مشروعية السلطة السياسية، هو طابعها الكهنوتي وحده. يكتب جريجوار إلى الإمبراطور موريس وابنه تيودوز *Théodose* [قائلاً إن]: "السلطة قد مُنحت من أعلى إلى من جَعَلَتْ منهم سادة على جميع البشر، كي يُعِينُوا أولئك الذين يريدون فعل الخير، وكي يفتحوا السبيل المؤدى إلى السماء رخباً، وكي تكون مملكة الأرض في خدمة مملكة السماوات".

هذا التفسير للقول المأثور الذي نصه إنه "ليس سلطاناً إلا من الله" *omnis potestas a Deo* [باللاتينية]^(١)، سيصير المبدأ الأساسى للعصر الوسيط بأكمله. وعلى سبيل المثال فإن جان دي ساليسبورى فى القرن الثانى عشر، سيقوم بتطوير هذا المبدأ فى مؤلفه *Polycraticus* باستخلاصه منه نتيجة باتت شهيرة: إن لم يكن للسلطة الزمنية أساسٌ شرعى آخر غير ما تتطلبه الحياة المسيحية من حفظ النظام والفضيلة، فليست [هذه السلطة] عندئذٍ مشروعة إلا فى بشرية كفيلة بفعل الشر.. كفيلة بالإثم. لو لم توجد الخطيئة الأولى، لما وُجد للسلطة السياسية أى مبرر للوجود. ما السلطة السياسية سوى "بديل مؤقت" ضرورى^(٢).

(١) يُنظر هامش سابق من هذا الفصل. أ.ع.ب.

(٢) سوف يعاود تبنى هذه النظرية من قبل مارتن لوتر فى الأكبر من كتابيه للوعظ *Grand catéchisme*، كما سوف يفعل الإصلاحيون *Les Réformateurs* [السويسريون، من قبيل "تسفينجلي" *Zwingli* (١٤٨٤-١٥٣١) و"كالفن"]. وربما استلهمتها النظريات الداعية إلى العلمانية، التى قال بها الطوباويون الفرنسيون فى القرن الثامن عشر، متى ارتؤى أن السلطة

وسرعان ما سيتضح أن تلك الصيغة الجامعة بين ما هو روحى وما هو زمنى، ليست إلا أمرًا بالغ التعرّع! فى نفس لحظة بدء البابا فى تأكيد سيادته وبسطها على الملكوت الدنيوى، يشرع شارلمان فى ضم الإمبراطورية المسيحية لصالحه. فى اعتبار شارلمان أن الواجب على البابا هو أن يصلى فى سبيل نجاح القوات الإمبراطورية، رافعًا اليدين إلى السماء. أما هو [شارلمان]: الإمبراطور.. المرفوع إلى ذروة العزة الملكية، فهو كما قال [العالم والكاهن الإنجليزى فى القرن التاسع] ألكان *Alcuin*، يفوق العزة الكهنوتية ويحجب ضياءها. ليس هو وزيرًا للبابا، بل النبى والكاهن والمُلك معًا بالكامل، كمثلما كان داود! وعليه هو [الإمبراطور] تعتمد جميع كنائس المسيح، ومنه تتطلع إلى الخلاص، هو المنتقم من المجرمين، ومرشد الحائرين^(١)، ومواسى المنكوبين، وسند الخيّرين؛ من قبله يفوّض [الإمبراطور] مُمثّلين *Missi* [باللاتينية] يبلغون الرعايا بما يجب عليهم فعله، بمراعاة التعاليم الملكية والكهنوتية. فى الحق إن شارلمان إذ يدمج الديانة فى الدولة ويمحو الفوارق بين الكنيسة والإمبراطورية، يحقق بالتمام والكمال نظرية الفكر الأوغسطينى. لكن ذاك الذى يحققه هو معكوسها! وإذ ينسب [شارلمان] إلى نفسه السلطة، فإنه لا يتذرّع بالقانون الطبيعى (مما سيكون نوعًا من الإقرار باستقلال الدولة)، بل بمهمة نبوية مقدسة. وبموت شارلمان وعجز أبنائه عن الحفاظ على وحدة الإمبراطورية، سيتم تبادل الأدوار، وإلى يد البابا يؤول قصب سباق التتابع،

مرتبطة بمرحلة من الإنسانية قاصرة، وبالمثل أخذ بالاعتقاد فى نظرية التقدم، مع الكف عن الاعتقاد فى الخطيئة الأولى: فعندئذ يمكن إعلان الألوان الذى تختفى فيه السياسة والسلطة السياسية، فى هذه النقطة بالتحديد، ربما يكون ماركس قد تأثر بالطوباويين الفرنسيين.

(١) فى هذا الموضع من أصل المتن الفرنسى، استخدم المؤلف - إيف كاتان - تعبير *le guide*

des égarés، وهو التعبير الذى اصطلح المستشرقون على استخدامه كترجمة لعنوان نص موسى بن ميمون الشهير "دلالة الحائرين". ولم نر ضرورةً للالتزام بهذا "الكليشيه"! وهذا لأن كلمة "مرشد"، هى أصلح من كلمة "دلالة" للانطباق على "العاقل" (بلغة النحاة!). أ.ع.ب.

بجعلَه الحكم في أيدي الأساقفة؛ حتى يوم فيه سيخلع الأساقفة الإمبراطور، لأنه مُخلٌ بالسلام *perturbator pacis* [باللاتينية].

سيقوم أحد البابوات الإصلاحيين، وهو جريجوار السابع (١٠٧٣-١٠٨٥) بتعهد تراث شارلمان، وبصياغة نظرية له. من بين المواضع التي نجد فيها تعبيراً عن فكر جريجوار السابع بشأن الصلات بين السلطة البابوية والسلطة الزمنية، رسالتان بعث بهما إلى "هرمان" [أسقف مدينة "متز" بفرنسا] *Hermann de Metz* - كانت أولاهما في الخامس والعشرين من أغسطس سنة ١٠٧٥ والثانية في الخامس عشر من مارس سنة ١٠٨٠ - وبهما يتشكل نوعٌ من ميثاقٍ للفكر السياسي القرووسطي^(١)، كأساسٍ لجميع التطورات اللاحقة.

جريجوار السابع يلوح مقررًا بسلطتين متميزتين كلٌ منهما عن الأخرى: السلطة الروحية التي يملكها البابا بكامل الحق، والسلطة الزمنية التي يوجّه البابا استخدامها. قد يتبادر إلى الذهن أن جريجوار يُبشّر بالنظرية التي ستُدعى "نظرية السيفين" *la théorie des deux glaives*. لكن ثمة خطأ يجب استبعاده منذ البدء! أن جريجوار لم يعتقد قط أنه يمكن أن توجد سلطةٌ زمنيةٌ مستقلة: ما السيف الزمني في نظره إلا خدمة *ministerium* [باللاتينية] كنسيّة. والإصلاح الذي يضطلع به جريجوار السابع مجعولٌ لكي يعيد تعزيز هذه الخدمة التي تقوم بها السلطة الزمنية، بما كان لها من فعالية ومن دور، بتتقية الهياكل السياسية وتجهيزها لغايتها الحقيقية، التي هي الإدارة المدنية للإمبراطورية المسيحية^(٢).

(١) يُرجع إلى ما أضيفناه إلى مقدمة المؤلف من هامش (برقم ٢). أ.ع.ب.

(٢) يُنظر لـ *H. X. Arquillière* المؤلف الذي بعنوان *Saint Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*. باريس (الناشر) سنة ١٩٣٤.

ما يتمسك به فكر جريجوار هو البيان الإنجيلي: "... أنت بطرس وعلى هذه الصخرة أبني كنيسة وأبواب الجحيم لن تقوى عليها، وأعطيك مفاتيح ملكوت السموات، فكل ما تربطه على الأرض يكون مربوطاً في السموات. وكل ما تحله على الأرض يكون محلولاً في السموات".^(١) كخليفة لبطرس، يملك البابا سلطات [ذلك] الرسول، وله جميع الحقوق على الأرض. إذن فليس لشيء أن يخرج عما للبابا السيادة عليه، أي عن العالم بأجمعه. إنما بفضل هذه السلطة، سيخلع جريجوار هنري الرابع [الجرماني، عاهل الإمبراطورية الرومانية المقدسة]، ويعفي المسيحيين من القسم الذي أدّوه لذلك الإمبراطور.

إذ قام جريجوار بذلك، ما كان مبتغاه الاستيلاء على السلطة الزمنية. كل ما في الأمر - كما أظهرت دراسة أركيلير *Arquillière* عن ذلك البابا - هو أن له مفهوماً للسلطة يختلف عن مفهومنا لها، وهو المفهوم الذي - إذ استلهم الكتاب المقدس - كان في العصر الوسيط مفروضاً على انبشر جميعاً. عند جريجوار أن هذا المفهوم للسلطة مزدوج: مصدره مفهومان هما المحبة والقوة، اللذان لا يتعارضان بتاتاً؛ بل يتحدان في مفهوم العدالة.

عند جريجوار أن المحبة هي للقانون الاكتمال الحقيقي والتام. منها جعل القديس بولس في رسائله، ميثاق المجتمع الإنساني. وعلى نحو بالغ الدلالة، يذكر البابا بقانون المحبة ذاك، كلما ووجه بموقف فيه عنف، بحكم هذا، يرفض [البابا جريجوار] عروض [دوق "سواب"] رودولف *Rodolphe de Souabe* الذي يقترح عليه تحالفهما ضد هنري الرابع، ويغتنم [جريجوار] الفرصة لإظهار اعتزازه بما هو مفعّم به من إحسان مستهدف به الجميع. وكلما عهد جريجوار إلى وسيط بمهمة تسوية نزاع، ذكره بأن عليه أن يحتكم إلى الإحسان، بأكثر مما إلى أي من سائر الفضائل.

(١) متى ١٦: ١٣ - ١٩ [طبق الأصل من نشرة "دار الكتاب المقدس" بالقاهرة، ص ٣٨-٣٩].

على أن المحبة ليست بكافية، أو هي - بتعبير أدق - لا تتحقق مباشرة. لا بد من اللجوء إلى القوة، التي ليست غاية في ذاتها، بل وساطة للمحبة. يُذكر جريجوار بأن روح الإله هي روح محبة، وبأنها - رغم ذلك - سيفٌ كذلك! في رسائل جريجوار نجده مثابراً على التذكير بهذه الصفة المزدوجة للروح: متمسكٌ هو بما يذكره عن الإحسان، ويعدّ بالسلام. لكنه - في الوقت ذاته - يؤكد أن عقابه سيكون حازماً، إن خولفت متطلبات النظام.

إذن ففي كل من فكر جريجوار وخطابه، اقترانٌ وثيقٌ بين هذين العنصرين المتناقضين - في الظاهر - فيما بينهما، المحبة والقوة. على أن البابا يداوم التشديد على وحدتهما: السيف سلاح المحبة، والإحسان ليس من الممكن إفساؤه؛ إلا باستخدام إلزام ما. من ثمّ يتكشف لنا ازدواج السلطة؛ الشاملة كلاً من هذين العنصرين، دون احتمال اختزالٍ لها إلى أيٍّ منهما دون الآخر.

مع كل هذا فإن في فكر جريجوار مزيداً من التشعب، لأن لمفهومي المحبة والقوة هذين معنىً مُعيّناً لديه. في عرف جريجوار أن الضابط الذي يتيح تنظيم استخدام السيف - أي يتيح تهيئة القوة لخدمة الإحسان، دون أن تنحط [القوة] إلى درك العنف الخالص - هو العدالة. هذه [العدالة] هي المحبة التي تصير إلزاماً. كلمة العدالة هذه، تتكرر أكثر من مائتي مرة فيما يسطره جريجوار. ولها معانٍ متعددة ليس من اليسير على الدوام تبينها، وإن كان المعنى العام واضحاً إلى حدٍّ كبير: المراد دائماً هو العدالة المذكورة في الإنجيل.. عدالة الإله *ustitia Dei* [باللاتينية]...صنيع الإله مُنصف الإنسان، وبالتلازم وضع الإنسان؛ المُنعم عليه بالتحوّل بفضل الرحمة الإلهية *et corrélativement, l'état de l'homme transformé gratuitement par la miséricorde divine*. هذا هو المعنى الوحيد

الذى عرفه العصر الوسيط لكلمة العدالة، قبل مقدّم الفكر الأرسطى^(١). وللأسف أن

(١) مع هذا ينبغي لنا التشديد على أن هذا المفهوم للعدالة - المستقى من مصادر مرتبطة بالكتاب المقدس [فى كل من عهديه القديم والجديد] - لا يتجاهل تماماً الفكر الإغريقى، فكر أفلاطون والرواقيين. وهؤلاء [الرواقيون]، كان العلم بهم يرجع إلى [خطيب الرومان] شيشرون. واقع الأمر هو أنه قد أمكن فى العصر الوسيط إنماء نظرية فى الرحمة والنعمة بناءً على مفاهيم فى الكتاب المقدس، منها *sedaquah* (فى لغته الأصلية) والتى تعنى "رأفة الإله بشعبه وإخلاصه له" و *hesed* أو *hemet* (فى لغة الكتاب المقدس الأصلية) والتى تعنى "الإخلاص الرحيم للرابطة الجامعة" (*fidélité miséricordieuse à l'alliance*) والتى تقابلها الترجمة "السبعينية" بالكلمة اليونانية *dikaiôsuné*. إلا أن تياراً فلسفياً - ترجع أصوله إلى الأفلاطونية، أو إلى الرواقية - كان يجعل من العدالة فضيلة شاملة سائر الفضائل جميعاً، وبفضلها يوجد لسائر الفضائل معنى. والإنسان الموصوف بالعدالة بهذا المعنى، قد ظهر لأهل العصور الوسطى بمظهر يحمل تناظرات واضحة بالإنسان المحبوبة بنعمة بفضلها طرأ عليه تحول [من النقيض إلى النقيض] (مع فارق هو أن ذلك الإنسان العادل [بالمفهوم الإغريقى] لم يكن بحاجة إلى أى نجدة إلهية، لكى يحيى وفق هذا الانسجام الداخلى الذى هو العدالة). وعليه فإن مفكرى العصور الوسطى قد انساقوا إلى التفكير فى تعاليم الكتاب المقدس عبر ذلك التيار الإغريقى. ومنذ [خطيب المستعمرات الرومانية فى أفريقيا فى القرنين الثالث والرابع بعد المسيح] "لاكتانس" *Lactance* فى مؤلفه *De divinis institutionibus* ([تُنظر] "مؤلفات آباء الكنيسة" 6, *Patrologie Latine*)، والاهتمام المسيحى بهذا "الإعراب" قد تَبَدَّى إذ عمل به لاکتانس فى مؤلفه ذاك، متابعاً - عن كثب - شيشرون فى مؤلفه [فى الجمهورية]، وبالتحديد فى الفصلين السابع والثامن من الكتاب الثالث فيه *De re publica* (III, ch. 7 et 8). وقد ورد ذكر لاکتانس فى مؤلف [الراهب الدومنيكى فى القرن الثانى عشر] فانسان دى بوفيه *Vincent de Beauvais* الذى بعنوان *Speculum doctrinale*. وسنجد أن نصّاً آخر هو *Opus imperfectum in Mattheum* ([تُنظر] "مؤلفات آباء الكنيسة" *Patrologie Latine*, 56, 817) الذى نُسب خطأً إلى القديس يوحنا ذهبى الفم *S. Jean Chrysostome*، وقد كتبه أحد أتباع "الآريوسية" [وهى المذهب المنسوب إلى عالم اللاهوت

"أريوس" في القرن الثالث] نحو سنة ٥٥٠ للميلاد.. أقول إن ذلك النص كان يُعدُّ حجةً في العصر الوسيط. وبالمثل بشأن [أسقف ميلانو في القرن الرابع] أمبرواز دي ميلان *Ambroise de Milan* في مؤلفه ["عن الجنة"، وبالتحديد في الفصل الثامن عشر من الكتاب الثاني]

De Paradiso (II, 18). ثم نجد القديس أوغسطين مُشدِّداً على أن العدالة ليست هي العدالة التي يهبها الإنسان لنفسه، بل عدالة الإله الذي يُنصف. ويقترح أوغسطين ذكر الإنصاف *dikaiôma* [باليونانية، مكتوبة بالحروف اللاتينية] بدلاً من العدالة *dikaiôsune* [باليونانية، مكتوبة بالحروف اللاتينية] [وهذا في الخامسة عشرة من عظات القديس أوغسطين، عن الثامن عشر بعد المائة من مزامير داود. تُنظر مؤلفات آباء الكنيسة] (*In Psalm. 118, sermo*) (15, 8, *Patr. Lat.*, 37, 1543). وسيكون أوغسطين بالأخص هو الموجي إلى مفكرى العصر الوسيط بمفهوم العدالة كحالٍ من أحوال النفس التي أنصفها الإله إنصافاً كاملاً (يُنظر [بالتحديد الفصل الثلاثون من الكتاب السابع عشر من] نص *De Perfect. Istitt. Hominis*, 30, XVII). لكن إن كانت مدرسة [أستاذ المنطق والكاهن في فرنسا القرن الثاني عشر] أبلار تُجرى رجعةً إلى المصادر الرواقية ([النص الذي بعنوان] *Sententii parisienses*، في مجلد بإشراف *A. Landgraf* صدر بعنوان *Ecrits théologiques de l'école d'Abélard* في لوفان سنة ١٩٣٤، ص ١-٦٠)، فإن مدرسة القديس أنسلم تعيد إلقاء الضوء على المحتوى اللاهوتي للعدالة (يُنظر للقديس أنسلم بوجه خاص [الكتاب الأول من مؤلفه] *Cur dues* (*homo, Livre 1*). وهذه هي وجهة النظر التي تعاود الظهور فيما تم في القرن الثالث عشر من استخلاصات لاهوتية كبرى (جيوم دوفرني *Guillaume d'Auvergne* [في] *De virtutibus*، وفيليب لوشانسلييه *Philippe le Chancelier* [في] *Summa de Bono*، وألكساندر دي هالس *Alexandre de Halès* [في] *Summa theologica*). [القديس] ألبرت الكبير يظل بعد مرتبطاً بهذا التيار التقليدي. وسيرغم اكتشاف كتابات أرسطو ومفهومه للعدالة، مفكرى القرن الثالث عشر على تعديل وجهة النظر تلك. البعض ومنهم القديس بوناونتورا في [شروحه على الأحكام: الحكم الثالث، الفرع الثالث عشر، البند الأول، المسألة الثانية] (*Commentaire des Sentences (In III Sent., dist. 33, a. 1, q 2)*، يعتمد استبعاد المفهوم الأرسطي للعدالة، لصالح المفهوم التقليدي. وألبرت الكبير في ملحق لـ [مؤلفه] *De Bono*، يسعى للتوفيق بين المفهومين. أما توما الأكويني فهو بعد قليلٍ من التردد، سيكون - كما سأظهر لاحقاً - أول من يتخذ حلاً أصيلاً: في موضوع العدالة، سيرجع الأكويني إلى

هذا المعنى لا يتيح التفكير في أى شكل من الأشكال لرابطة إنسانية، سوى ذلك الذى للكنيسة، ولا هو كذلك يتيح الإقرار بأى من سائر الأشكال. إذن فالذى كان يرمى إليه جريجوار وجميع خلفائه - بمواكبة المنظرين الأوغسطينيين - هو حقيقة داخلية تمامًا.. هو شكل للصلة بين الإنسان والإله، من حيث إن هذه الصلة - بأكملها - تتعلق بما يفعله الإله بالنفس [الإنسانية]، باستثناء كل فعل [آخر] إنسانى [أو طبيعى]. إن كان البابا يتمتع بسلطة روحية من جرّائها أنه يستعين بالقيد وبالسيف، فإنما بفضل تفويض تلقاه من المسيح. هذا هو ما ينبغى تذكّره بلا انقطاع، وسنجد جريجوار يُذكر - بلا انقطاع - بتطابق البابا بالقدّيس بطرس وبالكنيسة وبالمسيح: كل عصيان للبابا أو للكنيسة، هو عصيان للمسيح أو للإله، وهو - بحكم هذا - ظلم! وقد سلف لأوغسطين قوله فيما كتبه بعنوان "وطن الإله" *De civitate Dei* [باللاتينية]^(١): "ماذا تكون [أى من] الممالك بدون العدالة، سوى لصوصية كبرى؟" وحتى إن كان جريجوار لم يعرف بمقولة أوغسطين هذه - التى أقبل مفكرو العصر الوسيط على تبنيها - فإن ذاك القول قد مثّل فكره بالتمام والكمال! كل تدخّل - من جانب البابا أو الكنيسة - فيه فرضٌ لإلزام يتطابق تمامًا بالفعل الإلهى ذاته. إنّه هو إلا ما فى نعمة الإله من قوة تُغيّر القلوب، وتُميّت الإنسان القديم؛ لتجعل للإنسان الجديد ميلادًا.

منذئذٍ يبدو مستبعدًا تمامًا أى تفكير فى سلطة حقيقية للإنسان على الإنسان (سلطة هى للسياسة العنصر المؤسّس)، هذا المفهوم للعدالة يقتضى النظرية

نظريات أرسطو، ولن يعرض النظرية التقليدية إلا فى رسالة "النعمة" *le traité de la Grâce* ([المجموعة اللاهوتية]: القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الثالثة عشرة بعد المائة. البند الأول] *(S.T., 1a2ae, q. 113, a.1)*.

(١) ينظر ما سلف فى هامش سابق من هذا الفصل. أ.ع.ب.

الكهنوتية للسلطة السياسية، وبفضل هذا المفهوم يكون تفسير هذه النظرية: إن لم تكن لمجتمع البشر غايةً أخرى سوى العدالة التي تعني الإنصاف، فسينبغي أن يكون السيف - أي السلطة السياسية - أداةً في خدمة هذا الإنصاف. حينئذٍ ففي النظرية مثلما في الممارسة، سيُشهد إنماءً - يتزايد تأكده - لاتجاه السلطة البابوية إلى بسط سلطانها على العالم [المعروف]. هذا مُتَّسِقٌ مع منطق فكر جريجوار السابع. وقد سلف لـ "بيير داميان" *Pierre Damien* [الراهب الإيطالي في القرن الحادي عشر]، أن نسب في [نص له بعنوان] "الأحكام" *Sentences* إلى البابا "السلطة التشريعية على مملكة الأرض وعلى مملكة السماوات" *terreni simul et celestis imperii jura*. [البابا] إنوسنت الثالث يكتب إلى [ملك فرنسا] "فيليب أوجست" قائلاً: كيف لك أن تُشكَّك في تشريع اتَّسع به الإله، لا الإنسان - أو بالأحرى [اتَّسع به] 'الإنسان الإله' - إلى مدى لم يعد به ممكناً أن تضاف إليه [إلى ذلك التشريع] أيَّة قوة، بما أن الكامل لا يمكن أن ينقصه شيء؟^(١) إذ كان إنوسنت الثالث ذاك على اقتناع بكون السلطة التي يتمتع بها - كنائب للإله - كاملة، نجده لا يعتدُّ بالسلطة الزمنية، إلا كطيفٍ لسطوته؛ فيكتب قائلاً إنه "كما يتلقى القمر ضوء الشمس التي يدنوها أبعاداً وصفةً وموقعاً بل وقوةً، فبالمثل تستعير السلطة الملكية ضياء عزتها من السلطة البابوية".^(٢) واقع الأمر هو أنه يتعلّق بحكم ثيوقراطي حقيقي، على الأقل على صعيد النظرية المستتبّة؛ إن لم يكن على صعيد الواقع. العالم يحكمه الإله، عبر أرفع ممثليه على الأرض: البابا. والسلطات الأخرى ليست مشروعةً، سوى إن كانت موضع إقرار البابا. من بين ما يمكن ملاحظته من دلائل على ذلك التطور صوب حكم ثيوقراطي - والذي أخذ يزداد

(١) "مؤلفات آباء الكنيسة" *Patrologie Latine*, 215, 177.

(٢) "مؤلفات آباء الكنيسة" *Patrologie Latine*, 214, 377.

اتصاحا - كَوْنُ كُلِّ مَنْ [البابوين] جريجوار السابع وألكساندر الثالث معتدًا بنفسه كـ"نائب لبطرس"، في حين كان إنوسنت الثالث يتلقَّب بـ"نائب المسيح". أما غطاء الرأس البابوي الذي كان مجرد قلنسوة بيضاء، ففي نهاية القرن الثاني عشر بات يعلوه إكليل. وفي نهاية القرن الثالث عشر جعل له [البابا] بونيفاس الثامن شكل تاج يعلوه تاج آخر.

مع كل هذا فإن الأمور كانت أعقدَ شيئًا ما. واقع الأمر هو أن ذلك المفهوم للعدالة، إن كان قد أدَّى إلى الإقرار لسلطة البابا الروحية بكامل السيادة، فكذلك كان من جرائه الحدُّ من تلك السيادة الكلية على نحوٍ بالغ. وفي الواقع أن ذلك المفهوم للسيادة الكلية، انطوى في جانبٍ منه على تناقض! إن كانت العدالة هي بسط سلطان المحبة، فإن الإلزام الذي تستعين به يبدو ملتبسًا، فإما أن يكون الإلزام منتميًا إلى ما هو رُوحِي، فمتَّجِها بالضرورة إلى الزوال... إلى الغدوِّ داخلية خالصة *intériorité pure* - وإلى الكَفِّ عن أن يكون إلزامًا حقيقيًا - وإما أن يكون إلزامًا غير خاضعٍ للمحبة، ولكنه عندئذٍ يكف أن يكون رُوحِيًا؛ ولا يعود سلاحًا للمحبة. إن كانت "الروح" "روح" محبة وقوة، فلا بد حقًا من الإقرار بأن القوة التي يتعلَّق بها الأمر، هي من نوعٍ خاصٍّ وغير مسبوقة.. لا بد من الإقرار بأنها قوة الحب، الدمثة والعذبة. يجب أن يكون تطبيق العدالة المضطَّلَع بها، على نحوٍ يجعل من العدالة سبيلًا إلى اكتشاف - في ذلك الذي يكون على هيئة قوة ملزمة، في بدء ظهوره - للمحبة. إذن فإن الجماعة - التي هي في هذه الحالة جماعة من مؤمنين - تتجه صوب تجاوزٍ لكل إلزامٍ خارجي. الجماعة لا تكون هي ما هي، إلا بشرط التطلع إلى تلقائية المحبة كاملةً وإلى داخليتها كاملةً. إن وُجد في تلك الجماعة إلزامٌ ضروري - إن وجدت سلطة جبريَّة - فيستحيل فهم هذا، إلا كإجراءٍ ضروري. بيد أنه إجراءٌ مؤقت، اقتضته مرحلةٌ فيها عجز أفراد

الجماعة - الذين لم يحققوا العدالة بعدُ تمام التحقيق - عن أن يتبينوا الحب بعدُ تمام التبين، فباتوا مؤقتًا يتخذون منه إلزامًا.

إذ تبنى الفكر القرووسطى على هذا النحو عالميّة السلطة وكليتها، فقد توصّل إلى جعل مفهوم السلطة ذاته نسبيًا. لأن السلطة - فى جانب منها - تكون على الدوام خارجيّة وقوة ملزمة، فهى ترتبط بمرحلة معيّنة من تاريخ الخلاص [البشرى]؛ ومطالبةً بالاستسلام لما يتجاوزها. وكذلك فعند إتمام التاريخ الإنسانى واكتماله، تثبت السلطة مطالبةً بالاختفاء.

إذن ففى باطن النظرية السياسية الساعية إلى تبيان ثيوقراطية العصر الوسيط، وعى بارتباط النظرية بموقف فيه لا يزال الإنسان العادل واقعًا تحت سطوة الخطيئة. لهذا الاستخلاص أهمية فيما يخص مفهوم السلطة الزمنية ذاته. هى سلطة تستمد أهميتها وما هى مكلفةً به، من السلطة الروحية؛ الممثلة بالسلطة الكهنوتية. وبين السلطتين [الكهنوتية والزمنية] قاسمٌ مشتركٌ هو أن كلاً منهما نسبى، وأنهما سوف تختفيان حين يأتى المسيح لمراجعة التاريخ.

لفهم أصالة الفكر السياسى لتوما الأكوينى، قد يمكن - نوعًا ما - إجمال البيئة الفكرية التى جرى بداخلها إحكام ذلك الفكر، وحيث كانت النظريات السالف ذكرها - أى "الأوغسطينية السياسية" - تُعرب أساسًا عن إرادة التأسيس الروحى للجماعة الإنسانية. لذا لم يجرِ السعى إلى خلط سلطة الحاكم بسلطة البابا، بل على العكس تم التمييز الواضح بين إحداهما والأخرى؛ ب مداومة إبراز كَوْن السلطة الروحية متعالية. لكن المبدأ المؤسّس للتمييز بين هاتين السلطتين، هو الذى يتيح التأكيد على تباينهما؛ وعلى استقلال السلطة الزمنية عن السلطة الروحية. ليس

السيفان منفصلين ولا متعاضدين. ذلك أن ما هو زمني، ينبعث مما هو روحى. الزمنى ركيزة يحتاجها الروحى، كى يمكنه أداء دوره المُوَحِّد والكلِّى. لكن فى الأداء العملى يتضح أن هذه الصيغة مزعزعة على نحو بالغ. وسيحتجُ الأمبراطور والحكام بالطابع الروحى لمهمتهم، كى يطالبوا بالسلطة التامة؛ على نحو ما فعل شارلمان. وعليه فإن السلطة الروحية ستُساق شيئاً فشيئاً إلى تأكيد رفعة سلطتها، فى مواجهة الحكام الذين أمكنهم تسخير السلطة الروحية؛ حتى بلغ الأمر [بالسلطة الروحية] المطالبة بحكم مطلق للسلطة البابوية^(١). فإذا أضيف أن هذه الأوغسطينية السياسية، ما أمكن أن تسود - كمُعْتَقَدٍ مُتَجَسِّدٍ وفَعَّالٍ - إلا فى عالمٍ مسيحىٍّ كُلِّهِ (مادام لم يمكنها الاعتراف بأى وضعٍ قانونىٍّ لحاكمٍ لا يشارك فى السلطة الروحية)، فسيتيسر فهم السبب فيما ساد العالم المسيحى - فى العصر الوسيط - من شعورٍ بأن عالم "الكفار" عالمٌ هامشى؛ لا يطرح وجوده أيّاً ممّا يواجهه النظرية السياسية باعتباره معضلةً أساسية. وهذا على الرغم من أن ذاك [العالم المسيحى] كان له العديد من الصلات - ومعظمها سلمية - بشعوبٍ غير مسيحية.

(١) على سبيل المثال فإن [الراهب البندكتى فى القرن الثانى عشر] أوسينسيس *Osiensis* يكتب - فى مؤلفه "المجموعة التى عن موضوعات المراسيم الأربعة" - قائلاً: "يا لما فى الرأس من تعدد! واحداً يجب أن يكون رأسنا؛ كمثُل البابا، سيّد الشؤون الروحية والزمنية. فإنما كماله فى الأرض جميعاً (...). مثلاً فى النهاية نكون نحن جسداً واحداً فى المسيح، فغير معقول أن يكون لنا رأسان". *Unum caput est tantum, scilicet Papa, unus debet tantum esse. caput nostrum, dominus spritualium et temporalium, quia ipsius et plenitudo eius.. Cum enim unum corpus simus in Christo pro monstro esset quod duo capita habemus* [طبق الأصل اللاتينى من] *Summa super titulis Decretalium IV*

ثانيًا: مصادر فكر توما الأكويني

أ- القانون الروماني:

تلك الإمبراطورية المسيحية *Imperium christianum* [باللاتينية] التي كانت للأكويني بيئته وموضع تفكيره، تَمَثَّلَتْ بإرادتها كنفِيزٍ للإمبراطورية الرومانية *Imperium romanum* [باللاتينية]. من اليسير التدليل على أن الأمر ليس بهذه البساطة، وعلى أن الدولة القديمة ظل لها وجودٌ في عالم العصر الوسيط المسيحي (إن لم يكن إلا بسيطرة الحكام على الكنيسة فيما قبل [ما عُرف بـ] الإصلاح "الجريجوري") ولم تختف تمامًا. لكن على الأخص كانت تلك "الإمبراطورية المسيحية" تُقرأ - وتعاود قراءة - النصوص المُعَرِّبة عما كان للدولة القديمة من "مثال"، بدءًا بنصوص القانون الروماني.

منذ نهاية القرن الحادي عشر، والقانون الروماني موضوع دراسات متعمقة سيكون من شأنها نقل ما هو أساسيٌ فيه إلى العقلية الغربية. تلك الدراسة للقانون الروماني، وُضِعَتْ في خدمة النظرية السياسية. وسنجد أنها قد أسهمت بقوة في قدوم الدولة الملكية.

ما أتى به القانون الرومانيُّ الفكرَ القرووسطيَّ من جديد، هو فكرة السلطة. كانت فكرة السلطة في القانون الروماني، بالغة الاختلاف عن تلك التي كوَّنها الفكر "الجريجوري"، كما كانت بالغة الاختلاف عن واقع السلطة في الروابط الإقطاعية؛ والذي كان موضع معاناةٍ بيَّنة. واقع الأمر هو أن تلك الروابط استندت إلى عقد: بحكم يمين الولاء الذي أدَّاه التابع، بات هذا التابع موضع تحكُّم السيد؛ مُطالبًا بالطاعة وبالإخلاص له. لكن بما أن السيادة الإقطاعية لم تكن تتجاوز الأبعاد الجغرافية لما بُسِطت عليه، فقد كانت محدودةً ومرهفةً بعض الشيء، مادام الانتقال

إلى إقطاعية أخرى كافياً للإفلات من سلطة إقطاعية [بإعلان الخضوع لغيرها!]. وعلى عكس ذلك تماماً كانت سلطة الإمبراطور الروماني. لم يوجد ما يحد تلك السلطة التي تحكم حكماً علوياً، ولا تترك أيّاً من الحقوق يسرى [إلا بأمرها]. سلطة الإمبراطور الروماني مطلقة (هي سلطة شاملة ومطلقة *potestatem rotundam et plenam* [باللاتينية]). وإذا كانت السطوة الإمبراطورية تعلو كل سيادة أخرى، فقد كان سنّ قوانين تحكم العالم [المعروف] أجمع، من بين ما تتمتع به من امتيازات. ويذهل مشرعو العصر الوسيط من مدى وضوح نصّ كل من مجموعتي التشريعات الرومانية: الـ "ديجست" ^(١) *Digeste* حيث يرد بالحرف الواحد أن "ما راق للحاكم، له قوة القانون"، و"مدونة جوستينيان" [وترد في اللاتينية بعنوان *Institutes*، أي "التأسيسات" (بدءاً من الإرادة - الإمبراطورية - ذاتها)] حيث يرد كذلك أنه "حين يكون الإمبراطور - بناءً على معرفة الوقائع - قد سنّ [لائحة] بمقتضى مكتوب أو أمر - أو ضمّن منشوراً أمره - فما لأحد أن يتشكك في صدور قانون". وبتعبير [أستاذ الشريعة والقانون المدني في إيطاليا القرن الثالث عشر] "أكيورس" *Accurse*، فإن الإمبراطور هو "القانون عائش على الأرض" *lex animate in terris* [باللاتينية]. الإمبراطور يأتي بالقانون ويوصل تفسيره، لأنه

(١) هكذا اصطلح في العربية على كتابة هذا العنوان بمنطوقه اللاتيني وبالحروف العربية، دون مقابلته بكلمة عربية. يُنظر ما كتبه الدكتور شفيق شحاتة من ملحق لمقدمة مجلّد بعنوان "قواعد وأثار فقهية رومانية، نقلها إلى العربية عبد العزيز فهمي باشا، وتولت طبعها كلية الحقوق بجامعة فؤاد الأول". القاهرة. مطبعة جامعة فؤاد الأول سنة ١٩٤٧، ص (ج). والكلمة اللاتينية نفسها تعنى ما يُسطر من نصوص تدعو الحاجة إلى تقسيمها في فصول، ومن ثمّ فقد يجوز أن تقابل بكلمة "المجاميع" أو "المنشورات"، وإن كانت الكلمة الأولى أقرب إلى السياق القانوني. أ.ع.ب.

هو [نفسه] القانون. كذلك فلالإمبراطور الحق في فرض الضرائب، لا بفضل العرف وحده - مثلما هو الحال بشأن السادة [الإقطاعيين] - بل لأن سلطانه يبلغ مدى يعفيه من أى موافقة - صريحة كانت أو ضمنية - من جانب رعاياه [على ما يفرضه]. على الدوام يُفترض سلفاً ارتضاء الرعايا جميع قرارات الإمبراطور، لأنه الإمبراطور.

إن كان الحال على هذا النحو، فالإمبراطور يبدو أنه الوحيد الذى يتمتع بسيادة عامة؛ وعلى ذلك يترتب أن أى متمتع بسيادة ما، إنما يستمدّها من الإمبراطور: على هذا النحو فإن السلطة لا يمكن أن تكون موضع ملكية خاصة، وسنجد أكيورس يكتب قائلاً إن السلطة هي "بحكم التشريع والرعاية، لا [بحكم] الملكية" *ratione iurisdictionis vel protectionis, non proprietatis* [باللاتينية]. في نواظر [أبناء] العصر الوسيط كان هذا حقاً اكتشافاً، لأن مجتمع العصر الوسيط عانى صعوبة في الفصل بين القانونين العام والخاص، وفيه كانت السلطة مؤسسة على الملكية الخاصة. لقد بلغ من جدّة تلك الفكرة [أن السلطة ليست بحكم الملكية، بل بحكم التشريع والرعاية] أنه قد لزم بعض الوقت لتقبّلها. لقد وجب انتظار القرن الثالث عشر، كي يجيء من هم خجج في الشئون الرومانية ويؤكدوا بوضوح - وبلا تحفّظ - أن السيادة غير قابلة للتصرف فيها ولا للتقادم. وبإيلاف تلك الفكرة وتبعاتها، سيتم استخلاص مفهومى "التمثيل" [بمعنى "الوكالة"] و"الصالح العام": من يتمتع بسلطة، لا يملكها بفضل ما له من شخصية، بل لأنه يمثّل (*vicem gerit* [باللاتينية]) جميع الأفراد الذين يتكوّن منهم المجتمع. إذن فهو في الواقع خادم (*minister* [باللاتينية]) لأمر واقع متجاوز له، بمثلما يتجاوز [هذا الأمر الواقع] كلّ فرد. بهذا المعنى - معنى الخدمة التى يُقام بها لصالح الجماعة - أمكن القول بأن على السلطة أن ترعى الصالح العام.

إذن فإن دراسة القانون الرومانى تُسَوِّقُ مفكرى العصر الوسيط إلى وعى أشدَّ حِدَّةً بما فى السلطة من تعقيد. إن كان واقع السلطة فى رأيهم بديهياً، فقد بدت لهم طبيعتهما وأصلها أشدَّ إبهاماً، لقد سلف أن أتاح لهم الفكر الأوغسطينى فهم إمكان تفسير القانون باعتباره قوة ملزمة تملكها النعمة، وإذا من هم حجج فى الشئون الرومانية، يجيئون ليبرزوا حقيقة وجود سالف لسلطة سيادية - دون حلول النعمة - فى دولة دنيوية (وثنية) على نحو خالص. لا ريب فى عجز مفكرى العصور الوسطى عن إحكام فلسفة للقانون، لكن الحاصل هو أنهم يستجمعون العناصر التى ستنجح قطع الجسور بين السياسة واللاهوت. على السؤال عما إن كان "ينبغي على من يريد أن يكون من رجال القانون أن يدرس اللاهوت؟" يجيب أكويرس بالنفى: "كلا، فإن كل شيء متضمنٌ فى نص القانون" (*omnia in corpore*) *iuris inveniuntur* [باللاتينية] (١).

(١) ينسبُ [الفيلسوف الإنجليزى فى القرن الثالث عشر] روجر بيكون [حوالى ١٢١٤-١٢٩٢] بعنف ضد ادعاء رجال القانون ذاك [فيكتب قائلاً إن]: "القانون المدنى الإيطالى يَقْوُضُ دراسة الحكمة، ليس لأنه يجعل جميع الدارسين يعزفون عنها فحسب، بل لأنه - بحكم طابعه العلمانى - ينتقص من الكهنوت على نحو معيب. وهذا بيّن عندما نتذكر أن القانون قد أسسه أمراء علمانيون ولحكم شعب علمانى. أولئك الذين يقومون بتدريس القوانين فى بولونيا *Bologna* وفى إيطاليا بأجمعها يريدون أن يُدْعُوا معلمين وكهنة، فى حين أنهم لا يتحلون بإكليل الرأس *Tonsure* [الدائرة المحلوقة فى وسط الرأس، رمزا إلى بلوغ مرتبة دينية] مثل رجال الدين. هم يتزوجون، ولكل منهم أسرة. وهم يجارون العلمانيين فى معيشتهم وفى عاداتهم. كذلك فمن الواضح أنهم بمنأى عن وظيفة رجال الدين وعن شريعتهم. من يكرس نفسه لمثل هذه المبادئ، يقدم الدليل على أنه صار علمانياً". [مؤلف روجر بيكون] *Compendium studii philosophiae* [مجلد الدراسات الفلسفية، باللاتينية. وهو نفسه الذى تشير إليه بعض المراجع باسم "الكتاب الصغير"]. لندن (نشرة *Brewer*) سنة ١٨٥٩، ص ٣٩٨.

لمن تكون السلطة العليا؟ سنجد رجال القانون القرووسطيين يحذون حذو القانون الرومانى عن قرب، جاعلين هذه السلطة للإمبراطور الرومانى، فى الوقت نفسه الذى لم يعد فيه للإمبراطورية الرومانية وجود! عليه فإن هذه النظرية - التى بلا مَحْمَلٍ عملى - ستتضح على نحوٍ أشد واقعية، حينما تجعل للملك وللحكام السيادة التى ورثوها عن الإمبراطور. وفى ذا يظهر سلفاً أصل التصادمات بما يكفله اللاهوت للسلطة البابوية. ما يصحُ للإمبراطور الرومانى، يصح كذلك لكل ملكٍ أو حاكمٍ مستقل. واحدةٌ تلو الأخرى، ستطالب الدول بسلطان السيادة الإمبراطورية. وعلى عهد فيليب المليح *Philippe le Bel*، سيعلم من هم حجج فى الشئون الرومانية - من الفرنسيين - أن "الملك إمبراطورٌ فى مملكته". على هذا النحو فإن القانون الرومانى سيكون له دورٌ لصالح الدول الملكية، فى مواجهتها للإقطاع من ناحيةٍ وللبابوية من أخرى. وسيفتح القانون الرومانى الطريق أمام نظرية الملكية المطلقة، إذ يفصل سلطة الملك العليا - ممثلاً للدولة - عن كُلِّ نسقٍ ميتافيزيقيٍّ أو لاهوتى.

ب- فلسفة أرسطو:

فى النهاية فإن الأخير من مصادر فكر الأكوينى - وأشدّها أهمية - هو فلسفة أرسطو. فى تحليلى - فى موضعٍ لاحق - لفكر الأكوينى السياسى، سأجدنى مساقاً على الدوام إلى إيضاح ذلك المصدر الأرسطى؛ مثلما سأجدنى مساقاً إلى تحليل ما قام به الأكوينى من تَبْنٍ أصيلٍ له، وإلى التعقيب على هذا وذاك. أما فى هذا المقام فإن كل ما أبغى التذكير به، هو العناصر الأساسية التى أمدّت بها فلسفة أرسطو التفكير القرووسطىّ عامّةً؛ إذ أحيط سريعاً بإطار المفاهيم التى أوحّت بها

فلسفة أرسطو إلى الفكر السياسى القرووسطى. هذا يتيح لى أن أحدد - بخطوط عريضة - ما سيصير مجال تفكير الأكويينى.

بدءاً من القرن الثانى عشر بل وقبل اكتشاف أعمال أرسطو، تتبأ عمل كان عنوانه "الانقسامات الفلسفية" *Divisiones philosophiae* [باللاتينية] - ونسب إلى ثلاثة من فلاسفة العصر الوسيط هم بويس *Boèce* وكاسيودور *Cassiodore* وإيزيدور دى سفى *Isidore de Séville* - بموقع (كان بعد شاعراً!) لعلم موضوعه الشعب *scientia civilis* [باللاتينية]. وسيظل هذا الموقع شاعراً طالما استحال العثور على المؤلفات التى تعالج السياسة بصفة خاصة، أى - واقعياً - حتى اكتشاف مؤلفى أرسطو "الأخلاق إلى نيقوماخوس" و"السياسة". والآخر كان اكتشافه هو على الأخص الذى سيقدر مجيء فلسفة سياسية. واقع الأمر هو أنه حتى ذلك الحين كان رجال القانون وأساتذة كليات الفنون [الحرّة] يستسهلون الادعاء بأن السياسة من اختصاصهم. لكن حينما عُرف كتاب "السياسة" قبل سنة ١٢٦٠ بقليل، فعندئذ بات جلياً أن التفكير فى السياسة هو أحد اختصاصات الفيلسوف.

جاء أرسطو التفكير القرووسطى بأفكار جديدة ومهمة، أولاها مفهومه الطبيعى *sa conception naturaliste* (أو الـ"ماهوى" *essentialiste* بتعبير آخر) للحياة السياسية: لأن الإنسان حيوان سياسى، فليصير من المستحيل إحكام علم حقيقى للشئون السياسية يكون تاماً الاستقلال وذا موضوع معين شكلياً. [لكن] سيكون فى الإمكان دراسة الحدث السياسى فى ذاته ولذاته، باتباع ذلك المنهج الإيجابى الذى اختطه أرسطو؛ إذ تجرى الملاحظة الدقيقة للمؤسسات السياسية وللأحداث السياسية.

[النزعة] "الطبيعية" الأرسطية *le naturalisme aristotélicien* تفضي مباشرة إلى نظرية في أصل السلطة السياسية وطبيعتها. الدولة تظهر كانبعاثٍ لماهية الإنسان، بل كعنصرٍ جوهريٍّ من هذه الماهية. ما الدولة - ولا المجتمع السياسي بأكمله - بقدرٍ كُتِبَ على المواطنين، ولا هي نتيجة معاهدة بينهم، إذ يعهدون بحقوقهم إلى فردٍ وحيد؛ من أجل مزيدٍ من المنفعة، إنما في الدولة - وفي المجتمع السياسي بأكمله - الإعراب عن كيفية الحياة الطبيعية لكائنٍ طبيعته هي التواصل.

على هذا النحو يتوصل أرسطو إلى الإحياء بنظرية في السيادة والسلطة. إن وُجدت سيادة، فليس بفضل وكالةٍ متعاقٍ عليها أجرتها الجماعة؛ فعندئذٍ تُعتبر الجماعة مجموعةً من الأفراد المعزولين، المُشَتَّتِينَ وغير المسؤولين. إنما السيادة ناتجة عن نوعٍ من تحركٍ طبيعيٍّ للجماعة. السيادة ثمرة نوعٍ من التعيين الطبيعي لزعيم، برضا الجماعة؛ والتي لا يمكنها الوجود بدون مبدأ الوحدة ذلك. إذن فإن السيادة تتجاوز الأفراد، مثلما تتجاوز ما بينهم من تآلفات، السيادة هي الجوهر الجماعي، إذ تكون للمنظومة الجماعية - في آنٍ معاً - المبدأ والثمرة.

أخيراً فإن المنظور الغائي الذي يتخذه أرسطو، يعنى أوليئة الصالح العام والمنفعة العامة. ليس الواجب فهم هذا بمعنى غلبة الصالح العام على ما هو خاصٌ من مصالح ومنافع فحسب، بل على نحوٍ أعمق، بمعنى أن نظام السياسة ينبغي أن تكون له الأولوية على جميع مقاصد "الذاتيات" التي تحرك المجتمع السياسي. على هذا النحو، فللحكم على مشروعية حكومةٍ ما، يستحيل الاكتفاء بتقييم صفاتها التعاقدية، بمسألةٍ عما إن كانت حكومةً يريدُها المواطنون حقاً، بل لا بد من مسألةٍ عما إن كانت تلك الحكومة مُتَّسِقَةً بموضوع حقوق المواطنين؛ الذي لا يعدو أن يكون الصالح العام، الدولة لا تتركز على عقدٍ جماعي، بل على استلزام

أخلاقي ووجودي من جانب الإنسان. من ثم فإن الحكومة لا يمكن أن تستهدف غاية أخرى سوى ذات [هذا] الالتزام الذي تدين له بوجودها: على الحكومة ألا تتجه إلى غير تحقيق "سعادة العيش سويًا" *felicitas politica* [باللاتينية].

لأن أرسطو يُرسِّخ جذور الجماعة السياسية في أعماق طبيعة الإنسان، فهو مُساق إلى الاعتداد بـ "المدينة"^(١) باعتبارها للمجتمع النموذج الأصلي وغير القابل للاختزال إلى أي غيره. وهو لهذا السبب يراعى تمامًا - في الكتب^(٢) الأولى من مؤلفه "السياسة" - تمييز تلك الجماعة السياسية وذلك القانون السياسي، عن الأشكال الجماعية والقانونية الأخرى التي للأسرة أو للجماعة الاقتصادية (علاقة السيد بالعبد). هذا هو ما يستدعي من قراء أرسطو الانتباه الدقيق إلى الحياة السياسية ذاتها.

على أنه مما يثير العجب بشدة، عدم أخذ الأوائل من قراء أرسطو القرووسطيين في الاعتبار، ما توصل هو إليه، وهذا رغم أن بيانات أرسطو كانت واضحة نسبيًا، وأن قراءه أولئك كانوا مستثيرين من طراز بويس دي داسي *Boece de Dacie*. [٤٧٠-٥٢٥] أو سيجيه دي برابان *Siger de Brabant* [١٢٤٠-١٢٨٠]، والذي قيل إن مساعده الخاص اغتاله]. لم يكن كل ما في الأمر أن أولئك لم يلحوا على السمة الطبيعية للسيادة السياسية، بل مدى الغرابة التي بدت لهم بها تلك الفكرة. وإذ بسط جان دي مُنْج *Jean de Meung* في "رواية الورد" *le Roman de la Rose* آراء أساتذة كلية الفنون، لم تَبْدُ له السيادة السياسية سوى

(١) بما اصطلح عليه في التراث اليوناني القديم. تراجع ملاحظتنا في ما سبق وضعه في هوامش لهذا الفصل. أ.ع.ب.

(٢) تراجع الفقرة الأولى من مقدمتنا لهذا الكتاب. أ.ع.ب.

واقع تاريخي مُصطنع تمامًا: [في رأيه أن] العصر الذهبي للإنسانية كان يجهل السلطة السياسية، ثمّ إذ جمع الناس ثرواتٍ، تعددت السرقات وضروب السلب والنهب؛ وصارت للسلطة السياسية ضرورة. إذن فإن السلطة تستند إلى عقدٍ ضروري، وإن كان بإرادة المتعاقدين. أصل السلطة هو خطيئة البشر!؛ لذا يجب الحذر منها وإبقاؤها في أضيق ما يمكن من الحدود. على هذا النحو بدأ تقليدٌ امتد طويلاً ودُعِيَ أرسطيًا، وكان مارسيل دي بادو *Marsile de Padoue* [١٢٧٥-١٣٤٢] ألمع ممثليه.

لكن [النزعة] "الطبيعية" الأرسطية التي قَلَّت المعرفة بها على نحوٍ بالغٍ، ظلت - بحكم ذلك الجهل بها - محجوبةً بنوعٍ من نزعةٍ فكريّةٍ ستُفضي مباشرةً إلى النظريات الفرديّة. سيُلحُ أرسطيُّ القرن الثالث عشر على أن فكرة "سعادة العيش سويًا" لا تتعلّق إلا بالفضائل الأخلاقية، وليست لها أيّة علاقة بالفضائل الفكرية؛ التي هي شخصيّةٌ بالتمام والكمال. عندئذٍ لا تعود الحياة السياسية سوى مثالٍ ثانوي لا يشغل غير الإنسان الخارجيّ، لا الإنسان الروحي. المثال الأكثر رفعةً من الكل - الإنسانى على الأصالة - هو الحكمة التأمليّة. والغاية القصوى هي المحبة الفكرية للذات، تلك الغاية التي تتحقّق في الاتحاد بالعقل المنفصل. إذن فإن من يرتسم لنفسه هذه الغاية - وهو الفيلسوف - ينجو ممّا تُكبّله به الجماعة السياسيّة والمنظومة الاجتماعيّة، في حين يكاد يكون مؤكدًا أن الإنسان الذي يتخلّى عن تلك الحكمة التأمليّة، يظل خاضعًا لتلك المنظومة. وإذن لا تعود الجماعة السياسيّة تلك الجماعة ذات السيادة على كل الجماعات والشاملة لسائرهما - والتي تحقّق الخير الأسمى - على نحو ما كان أرسطو يبتغي، وإذن فإن الدولة (والبعض تواتيه الجرأة أحيانًا على أن يضيف: "الكنيسة") لا يمكنها أن تتدخل في الحياة الخاصة، هي سلطةٌ لا تمتد إلى العقل لتقيّده!

على هذا النحو فإن معظم أرسطيّ العصر الوسيط، قد قاموا بقراءة انتقائيّة لأرسطو؛ فإذا أثر هؤلاء بعض نظريات أرسطو وتناسوا غيرها من نظرياته، فقد انساقوا إلى تمجيد التأمل الفلسفي؛ معارضين به الحياة الجماعية. وعندئذٍ سنجدهم ينادون بفردية اعتزالية، ويقومون بمناقحة عن [مثال الإنسان] "الحكيم"، والتي أنبأت - في بعض من معالمها - عن [مقدم] سبينوزا. ومن ذا يتضح أن قراءة أرسطو ليست - وحدها - كافية لفهمه، ولتبيّن عمق نظرياته.

في وضع كذاك وفي بيئة ثقافية كذلك، اضطلع الأكويّ بقراءة نصوص أرسطو؛ بجِدّة وأصالة سوف أعرضهما. ذلك أن الأكويّ - على إخلاصه البالغ الشدّة لأرسطو - قد أوحى بفلسفة سياسية أصيلة!

الفصل السابع

المجال السياسى عدالة القانون

من يتصدى لدراسة فكر الأكوينى، يجد نفسه حتماً راجعاً إلى ما رجع إليه الأكوينى من مصادر؛ تلك المصادر التى يجىء فى مقدمتها فكر أرسطو السياسى. واقع الأمر هو أن الأكوينى يضع - بناءً على المفهوم الأرسطى لـ "عدالة القانون" (*to dikaion, to nomimon*) [باليونانية، مكتوبةً بالحروف اللاتينية]، الذى أحكمه أرسطو فى مؤلفه "الأخلاق إلى نيقوماخوس" - تعريفاً للمجال الذى للقانون ولما هو سياسى، ويحدّد هذا المجال. إذن فيبدو من الضرورى استرجاع النصوص الأساسية لأرسطو، التى أحكم الأكوينى فكرةً هو؛ بناءً عليها.

أولاً: عدالة القانون - مجال ما هو سياسى

فى مؤلفه "الأخلاق إلى نيقوماخوس"، كتب أرسطو قائلاً إن "القوانين تقرّر جميع الأشياء، مستهدفةً المصلحة المشتركة، سواء تلك المصلحة التى لجميع أفراد الوطن، أو التى للحكّام. وسواء كان تعريف هؤلاء وفقاً لقيمتهم، أو لمعيار ما آخر، من نفس هذا النوع، ومن ثمّ بذاك المعنى الأول نصيف بالعدل ما يُنشئ ويحفظ سعادة الجماعة السياسية والأجزاء المكوّنة لهذه الجماعة (...). وبالمعنى الذى استقر عليه تفكيرنا، تكون العدالة إذن فضيلةً كاملة، ليست - فى أغلب الظن -

[فضيلة] في حد ذاتها ولا غير، بل بما يحددها من صلة لها بالغير. (...) العدالة بالمعنى الذى عرّفناه، ليست جزءاً من الفضيلة بل هى بالفعل الفضيلة بكاملها. بالمثل فإن ما يعترضها من ظلم، ليس جزءاً من الرذيلة، بل الرذيلة بكاملها. إذن فبم تتميز الفضيلة عن العدالة بمفهومها هذا؟ الفارق يتضح للعيان إثر ما ذكرناه: هما متطابقتان واقعياً، لكن جوهر كل منهما ليس هو نفسه جوهر الأخرى! إذا ما عرضت لنا حقيقة وجود صلة بالغير، فستوجد عدالة. وإذا ما عرض لنا وجود حال من أحوال الطابع [البشرى] وحده ولا غير، فستوجد فضيلة".^(١)

(١) أرسطو: "الأخلاق إلى نيقوماخوس": الكتاب الخامس. الفصل الأول *Aristote, Ethique à Nicomaque, V, 1, 1129 b, 14-19, 25-27 ; 1130a, 8-13* [عن الترجمة الفرنسية لـ R. A. Gauthier و J.-Y. Jolif، فى جزءين. لوفان بيلجيكا (الناشر Desclée de Brouwer) سنة ١٩٥٨-١٩٥٩. يُنظر على وجه أخص الجزء الأول ص ١٢٣-١٢٥ والجزء الثانى ص ٣٢٢-٣٤٤] وفى ترجمة Jean Voilquin لمؤلف أرسطو ذاك، تلك الترجمة المصحوبة بنشرة كاملة للأصل اليونانى لمتن العمل والتى اختار لها واضعها عنوان *Éthique de Nicomaque* وليس *Éthique à Nicomaque*، والصادرة من باريس (نشر Garnier، د. ت.) ترد عبارة *ce qui est susceptible de créer ou de sauvegarder, en totalité ou en partie, le bonheur de la communauté politique* (ص ١٩٩) كمقابل فرنسى لعبارة "ما ينشئ ويحفظ سعادة الجماعة السياسية والأجزاء المكونة لهذه الجماعة"، بينما فى الترجمة التى رجع إليها المؤلف (إيف كاتان) ترد عبارة *ce qui produit et conserve le bonheur et les parties constituantes du bonheur pour la communauté politique*. كذلك وفى تلك الترجمة ترد عبارة *Elle [la justice] se confond avec la vertu* (ص ٢٠١) كمقابل فرنسى لعبارة "هما متطابقتان واقعياً"، بينما فى الترجمة التى رجع إليها المؤلف ترد عبارة *elles sont concrètement identiques*. أ.ع.ب.].

هذا النص لأرسطو يتضمن فكرتين أساسيتين. بادئ ذي بدء يُبيّن أرسطو أن اكتمال الأفعال المُتَسَقَّة بالقانون يُوفّر مادةً لفضيلة تُدعى فضيلة العدالة. ثم يذكر أن العدالة التي تم تعريفها على هذا النحو، ليست في الواقع إلا مجموع الفضائل كلها (*ê holê arété* [باليونانية، مكتوبة بالحروف اللاتينية])^(١). وهذا مع فارق طفيف، وهو أن تلك الفضائل، ليست - في هذه الحالة - مُعتدًا بها باعتبارها تُمارس لصالح الفرد ومن أجل اكتماله هو وحده، بل من أجل الغير (*pros hétéron* [باليونانية، مكتوبة بالحروف اللاتينية])^(٢).

الأكويني يكرر هاتين الفكرتين اللتين أكد عليهما أرسطو، ويُدلي بشروحه عليهما. في زمن سبق الأكويني بكثير، كان مدار حديث علماء اللاهوت - على أعقاب أوغسطين - هو العدالة العامة. وسيجهد الأكويني لإخلال المفهوم الأرسطي لعدالة القانون، محل ذلك المفهوم اللاهوتي. وفي هذا المقام سيمدّه أرسطو بحجج يُبيّن [الأكويني] بها أن [تلك] العدالة (العامة) المعتبرة انسجامًا للنفس، ليست عدالةً إلا مجازًا. في واقع الأمر أن أرسطو قد سبق - في [مؤلفه] "الأخلاق إلى نيقوماخوس"^(٣) - إلى نقد نظرية أفلاطون في العدالة. وفي عرف الأكويني، كان ذلك النقد قابلاً للانطباق بسهولة على مفهوم علماء اللاهوت - ذوى النزعة "الأوغسطينية" - للعدالة العامة؛ وهو المفهوم المُستَقى - بما لا يخفى - من ذلك المصدر الأفلاطوني. من جهةٍ أخرى فانطلاقًا مما ورد ثانياً في نصّ أرسطو، يوضح الأكويني بدقة فكر هذا الفيلسوف؛ عن طريق تحديد الصلات

(١) المصدر السابق [المذكور في الهامش السابق مباشرة] عينه 9, 1130a. *Ibid.*

(٢) المصدر السابق [المذكور في الهامشين السابقين مباشرة] عينه 13, 1130a ; 27, 34, 1129b. *Ibid.*

(٣) [في] الكتاب الخامس. الفصل الثاني 13-5, 1138b, 2, 7. *Ibid.*

بين عدالة القانون وسائر الفضائل. في حقيقة الأمر أن نصوص الأكويني يُستشف منها تردده مليًا، ربما لـتُخرّجه من المعنى الحرفي لنص أرسطو! وأخيرًا - وفي نهاية حياته - سجد الأكويني موحيا بنظرية واضحة التناقض مع تعاليم أرسطو، إذ يجعل من عدالة القانون فضيلة خاصة تَمَيِّز عن سائر الفضائل، لا بحكم جوهرها فحسب، بل بطبيعة جوهرها ذاتها. وهذا الموقف يبدو له بالغ الأهمية، بما أنه الموقف الوحيد الذي يتيح تعيين موضوع شكليّ مُعَيَّن لما هو سياسيّ^(١).

لتبيان هذا التطور في فكر الأكويني، أودّ في هذا المقام أن أعيد إلى الأذهان بضعة نصوص، موردًا إياها بترتيبها الزمني، ومُعَقِّبًا عليها بإيجاز. في "التأليف عن كتب الأحكام"، يُفصّل الأكويني نظرية عامة في العدالة، إذ يكتب قائلًا إنه "توجد عدالة عامة، وأخرى خاصة. تكون العدالة خاصة عندما يكون ما لها من موضوع مُعَيَّن، هو الصلات بالغير؛ حيث يُفرض حقًا مفهوم الواجب *la notion de dû*: إنما العدالة المُتَّسعة على هذا النحو، هي التي تُدرج بين الفضائل الرئيسية. وعلى نحو آخر، يُقال عن العدالة إنها عامة؛ وهذا بمعنيين: أولاً من حيث إن المقصود بها هو أن تكون سلوكًا مستقيمًا للنفس ذاتها، [سلوكًا] بفضله يتهيأ الإنسان كما ينبغي - أي في ذاته - بمثلما في سائر الأمور. وثانيًا بمعنى أنها تامة التماثل بكُلٍّ من الفضائل، لا تختلف إلا بحكم أن فعل الفضيلة يهيؤ للصالح العام؛ وفقًا

(١) يبدو لي التشديد على هذه النقطة ذا أهمية، ذلك أنها تكشف عن أصالة القراءة التي قام بها الأكويني لأرسطو. الأكويني يستأنف هذه الفكرة ويُعملها بشأن المواقف العملية التي ينبغي جعلها متعلقة. في هذا المقام يبدو أن الأكويني قد تأدّى - على أثر جهود التدقيق التي قام بها اللاهوتيون الأوغسطينيون - إلى تعديل البيانات الأرسطية، في اتجاه ليس بالطبع ذلك الذي استرسمه أرسطو.

لحكم القانون (أى من حيث إن فعل الفضيلة يهيؤ للصالح العام؛ وفقاً لحكم القانون). وهذا يتحقق فى أفعال جميع الفضائل، كما يقول الفيلسوف^(١).

يبدو لى أن هذا النص يُظهر تماماً أن الأكوينى كان - منذ شروعه فى التدريس - واعياً بوضوح أن ما يقرؤه لأرسطو، يعنى واقعاً بالغ الاختلاف عن ذلك الذى تعلمه من تقاليد علم اللاهوت. ونفس المؤلف يُظهر أن الأكوينى يرفض الانسياق إلى صيغة تصالحيّة. واقع الأمر هو أن الأكوينى فى بحثه لجوانب العدالة - على نحو ما فصلها [من عُرِف باسم] أندرونيكوس الزائف *Pseudo-Andronicos* - قد توصل إلى التمييز بين القداسة *sanctitas* [باللاتينية] والتقوى *eusebia* [باللاتينية]. يقول الأكوينى إن هاتين الفضيلتين ليستا متماثلتين: التقوى *eusebia* [باللاتينية] تهيؤ للإله أفعال العبادة، أما القداسة *sanctitas* [باللاتينية] فهي تهيؤ للإله جميع ما فى الحياة من أفعال. لهذا السبب يكتب الأكوينى قائلاً إن "ما تعقده القداسة بسائر الفضائل، هو صلة مُناظرة بتلك التى تعقدها عدالة القانون.

(١) "التأليف عن كتب الأحكام": الكتاب الثالث. الفرع الثالث والثلاثون. المسألة الأولى. البند الأول. الحل الثالث. الرد على الاعتراض الثالث *In Sent. III. dist. 33, q.1, a. 1, sol. 3*, [ولفظ الفيلسوف الذى ينتهى به النص، مقصود به أرسطو. ولهذا السبب أورده المؤلف - إيف كاتان - فى ترجمته للنص إلى الفرنسية بادئاً بحرف *p* مُكَبَّرًا، على نحو ما تبدأ أسماء الأعلام: *le Philosophe*. والعبارة الفرنسية التى قابلناها بكلمتى "بحكم أن" هى *en raison*، أما تلك التى قابلناها بكلمتى "من حيث إن" فهي *pour autant*. وفى هذا الموضع - مثلما فى غيره - يتعلق الأمر بدقائق اللغة الفرنسية، مثلما - بالطبع - بدقائق اللغة العربية. أ.ع.ب.]. هذا ويبدو لى أنا [إيف كاتان] أن هذا العرض الممتوخي التألف، هو لدى الأكوينى - بكل تأكيد - صدى لدروس [القديس] ألبرت الكبير. يُنظر [لأخير، مؤلفه] "فى الخير". الكتاب الخامس. المسألة الثالثة. البند الثانى. الحل. والمسألة الرابعة البند الثانى: الحل *De Bono V, q. 3, a. 2, sol. et q. 4, a. 2, sol*

واقع الأمر هو أنه مثلما تستكمل عدالة القانون أفعال سائر الفضائل استهدافاً للصالح العام، فكذلك تستكملها القداسة؛ في سبيل الإله".^(١)

هذا النص الذي يتبنى - فيما هو أساسى - نظرية أرسطو، يغفل - رغم ذلك - تساؤلاً: "ما معنى هذه العمومية التى ينسبها الأكويينى - فى هذا المقام - إلى عدالة القانون؟" وبالتالى: "ما الصلة التى تعقدها هذه العدالة بسائر الفضائل؟"

إنما بإمعان التفكير فى فضيلة "العبادة"، سيتوصل الأكويينى إلى الإيضاح الدقيق لموقفه؛ متسائلاً عما إن كانت تلك فضيلة عامة. يقول الأكويينى إن كلمة العمومية هذه، قد تفهم على أربعة أوجه: توجد عمومية النسبة، تلك التى للنوع الممكن أن ينسب إلى جميع فصائله، تليها عمومية التبعية (وعلى هذا النحو يقال عن فضيلة الحذر إنها عامة، لأن ممارسة جميع الفضائل تتوقف على الأخذ بالحذر)، ثم توجد عمومية السبب الكلى، وأخيراً يمكن إطلاق تلك الصفة - صفة العمومية - على أى نتيجة ترجع إلى عدّة أسباب.

الأكويينى يؤكد أن عمومية عدالة القانون، هى من الضرب الأول من العموميات. عدالة القانون عامة لأنها يمكن أن تنسب إلى سائر الفضائل كافة. إذن فإنها متمائلة بجميع الفضائل بأقوى معانى الكلمة، وعموميتها تستمد من ماهيتها ذاتها^(٢).

(١) "التأليف عن كتب الأحكام": الكتاب الثالث. الفرع الثالث والثلاثون. المسألة الثالثة. البند الرابع. الحل السادس. الرد على الاعتراض الثالث. *In Sent. III. dist. 33, q.3, a. 4, sol. 6.* وكذلك "التأليف عن كتب الأحكام" الكتاب الثانى. الفرع الرابع والأربعون. المسألة الثانية. البند الأول. الرد على الاعتراض الخامس. *In Sent. II. dist. 44, q.2, a. 1, ad 5um.*

(٢) "التأليف عن كتب الأحكام": الكتاب الثالث. الفرع التاسع. المسألة الأولى. البند الأول. الحل الثانى. *In Sent. III. Dist. 9, q.1, a. 1, sol. 2.* وكذلك "التأليف عن كتب الأحكام" الكتاب الثانى. الفرع الرابع والأربعون. المسألة الثانية. البند الأول. الرد على الاعتراض الخامس. *In Sent. II. Dist. 44, q.2, a. 1, ad 5um.*

هذا الحل يؤدي إلى إنكار أى خصوصية لتلك الفضيلة (التي هي عدالة القانون)؛ وعلى الأثر فإن الأكويينى سينبذ هذا الحل، وإن كان - على أية حال - حلاً قد بدا لصاحب "التأليف عن كتب الأحكام"، إجراء استثنائياً.. إجراء هدفه إنقاذ المعنى الحرفى للبيان الأرسطى، ذلك البيان الذى يبدو على الأكويينى - بكل وضوح - أنه تأثر به^(١).

ببحثنا فى نصوص لاحقة للأكويينى، سنجد أن ذلك التمييز - الذى بين المفهوم التقليدى للعدالة العامة، والمفهوم الأرسطى لعدالة القانون - يتم بوضوح متزايد. فى "المجموعة اللاهوتية" يستبعد الأكويينى تماماً المفهوم الأوغسطينى للعدالة العامة، ولا يُقرُّ إلا بعدالة القانون وحدها كعدالة عامة. والسبب الذى يدفع به القديس توما لاستبعاد المفهوم التقليدى، هو نفس ذلك الذى حدا بأرسطو إلى رفض إطلاق اسم "العدالة" - بأقوى معانى الكلمة - على مفهوم أفلاطون لتلك الفضيلة.

(١) واقع الأمر هو أن الأكويينى يتخذ موقفاً معارضاً للنظرية - ذات الأصل الرواقى - التى تميز "الأحوال العامة" عن الفضيلة، ويأبى الاعتداد بالفضائل الأصلية كأنواع. تُنظر "التأليف عن كتب الأحكام": الكتاب الثالث. الفرع الثالث والثلاثون. المسألة الثانية. البند الأول. الحل الأول. *In Sent. III. Dist. 33, q.2, a. 1, sol. 1.* وكذلك [فى] المصدر السابق عينه. الرد على الاعتراض الثالث *ibid., ad 3um*. كذلك تُنظر نصوص لاحقة، لكنها أشد وضوحاً بعد [منها]: "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الحادية والستون. البند الثالث *S. T. 1a2ae, q. 61, a. 3*، وشروح القديس توما على كتاب أرسطو (العاشر) فى الأخلاق: الكتاب الثانى [من شروح القديس توما]. الدرس الثامن *In X Libr. Ethic. II, 8*, *n.338*. و"المسائل المتنازع عليها": فى الفضيلة. "الأصول". البند الأول: الرد على الاعتراض الخامس *Q. D. de Virtut. Cardin. a. 1, ad 5um*.

الأكويني يكتب قائلاً إنه "بما أن المعنى بالعدالة دائماً هو استقامة نظام، فإنها قابلة لأن تُفهم بمعنىين: بأولهما تدلُّ على النظام المُطبَّق في الفعل الإنساني ذاته، وبحكم هذا تُعدُّ فضيلةً، سواء تعلق الأمر بالعدالة الخاصة؛ وهي التي تُنظِّم فعل إنسان بشأن إنسان آخر وتوجّه ذاك الفعل، أو بعدالة القانون؛ تلك التي تُنظِّم فعل الإنسان بشأن المصلحة المشتركة للكل، وتوجّه هذا الفعل؛ على نحو ما يُظهِر أرسطو".^(١)

لكن على الأخص تُعَدُّ "المجموعة اللاهوتية" عن الجعل من عدالة القانون فضيلةً عامة بحكم النسبة. لا يمكن وصف عدالة القانون بأنها عامة، إلا لأنها تمارس سيطرةً *imperium* [باللاتينية] على سائر الفضائل كافة، إذ تُهيئ أفعال تلك الفضائل لما لها من غاية؛ أي المصلحة المشتركة.

ثمة يكتب الأكويني قائلاً إن "العدالة التي تستهدف المصلحة المشتركة، هي فضيلةٌ أخرى غير العدالة المُهيَّئة للصالح الخاص لفردٍ [ما]، ومن ثمّ التمييز بين القانون العام والقانون الخاص (...). فإنما العدالة التي تُهيئ الإنسان للصالح العام، هي عامةٌ بحكم ما تمارسه من سيطرة؛ بما أنها تُهيئ أفعال الفضائل جميعاً في اتجاه ما هو غايتها، أي المصلحة المشتركة".^(٢)

هذا التعديل - من جانب الأكويني - للفكر الأرسطي، يستتبع تعديلاً آخر: إزاء افتراض بأن عدالة القانون لن يكون لها أي وجودٍ خاصٍ بها - طالما كانت

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثاني. المسألة الثالثة عشرة بعد المائة. البند الأول *S. T. 1a2ae, q. 113, a. 1*.

(٢) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثاني. المسألة الستون. البند الثالث. الرد على الاعتراض الثاني *S. T. 1a2ae, q. 60, a. 3, ad 2um*.

موضع التفكير باعتبارها فضيلة عامة بحكم النسبة - يوجد افتراض بأنها توجد لذاتها بالضرورة؛ بما أن جعلها موضع التفكير كفضيلة عامة، راجع إلى ما لها من سيطرة على الفضائل الأخرى. وهذا متى كان تعريفها على هذا الأساس [أساس ما لها من سيطرة على الفضائل الأخرى].

هذا التفسير للعمومية الذي يجيء لاحقاً، يناقض ما قال به أرسطو. لكن الأكوييني يسترعى الانتباه إلى أنه - على نحو ما - يُراعى ما أبانه أرسطو، لأن الفضيلة "الخاضعة" لسيطرة (*imperium* [باللاتينية]) فضيلة عدالة القانون يمكن - على نحو ما - أن تدعى عدالة، أيًا كانت تلك الفضيلة. وهذا من حيث إنها بحكم خضوعها لتلك السيطرة، تكون مهيئة للصالح العام. بهذا المعنى فإن الفضيلة وعدالة القانون لا تتميز إحداهما عن الأخرى إلا عقلاً. واضح بالفعل أن التمييز بين فضيلة تعمل بذاتها وفضيلة توضع موضع التنفيذ بفعل "سلطة" فضيلة أخرى أو بأمر منها، ليس إلا تمييزاً عقلياً.

الأكوييني يكتب قائلاً إنه "على الرغم من أن [آية] فضيلة محكومة بتلك العدالة (عدالة القانون)، فإنها تتعت بدورها بأنها عدالة. وبهذا المعنى فهي لا تختلف عن عدالة القانون، سوى من حيث الفارق - العقلي - بين الفضيلة التي تعمل بذاتها وتلك التي تخضع في عملها لأخرى".^(١)

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثاني. المسألة الستون. البند الثالث. الرد على الاعتراض الثاني *S. T. 1a2ae, q. 60, a. 3, ad 2um*. [هذا ويلاحظ أن] المبدأ المطبق في هذا النص، مصوغ بطريقة عامة في "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثاني. المسألة السابعة عشرة. البند الرابع، والمسألة الرابعة والخمسون. البند الثاني، والمسألة الستون. البند الخامس *S. T. 1a2ae, q. 17, a. 4 ; q 54, a. 2 ; q. 60, a.5*. والتفسير لتعبير "العدالة فضيلة كاملة" *iustitia quae est omnis virtus* [باللاتينية] - والذي أعدت توثاً في

فى شروحه على "الأخلاق إلى نيقوماخوس" لأرسطو^(١)، يبين الأكوينى ما لهذا التعديل فى الفكر الأرسطى من معنى وأهمية. هو مبدأ عام: أن يُعيَّن موضوع كلِّ قدرة (أو كل مسلك *habitus* [باللاتينية]) تلك القدرة [وذلك المسلك]. إذن فثمة موضوع مُعيَّن، وينبغى فرض مسلك *habitus* [باللاتينية] معين. وإذن فإن عدالة القانون هى فضيلة مُعيَّنة، يرجع تعيينها إلى ما لها من موضوع؛ أى المصلحة المشتركة. الأكوينى يتوصل إلى الجعل من عدالة القانون فضيلة عامة وخاصة فى آن معاً: هى عامة، لأن تفعيلها لا يتم إلا بوضع سائر الفضائل موضع التنفيذ. وهى خاصة لأن لها موضوعاً، أو لأنها تستهدف غايةً مُعيَّنة هى المصلحة المشتركة؛ وهى غاية لا يمكن اختزالها إلى أى من غيرها من الغايات.

الأكوينى يكتب قائلاً إن "كلمة 'عامة' تفهم بمعنيين: أولاً كنسبة، مثل كلمة "حيوان" المنسوبة [كصفة] للإنسان، وللحصان، ولجميع الكائنات المشابهة [لهذين الاثنين]. فى هذه الحالة فإن ما هو عام، ينبغى، أن يتطابق أساساً بالكائنات التى ينسب لها؛ بما أن النوع يتعلق أساساً بالفصيلة ويدخل فى تعريفها. وثانياً فإن كينونة [ما] قد تدعى عامة، من حيث ما لها من قدرة؛ كمثلاً سبب كلِّ بشأن جميع نتائجه (...). بهذا المعنى فليس من الضرورى أن تتطابق القدرة العامة بالكائنات

المتن] التذكير به - ورد فى شروح القديس توما على "الأخلاق إلى نيقوماخوس" لأرسطو: بالتحديد فى الشروح على الكتاب العاشر. يُنظر الكتاب الخامس [من شروح القديس توما]:
الدرس الثانى *In X Libr. Ethic. V, 2, n.312*، وهو معروض - فى ذلك الموضع من الشروح - كتفسير موضوعى لفكر أرسطو، فى حين أن الأكوينى كان يعلم عن بصيرة أنه يعرض نظرية له هو نفسه (كما يمكن أن يظهر من "المجموعة اللاهوتية": القسم الثانى من الجزء الثانى. المسألة الثامنة والخمسون. البند السادس *S. T. 2a2ae, q. 58, a. 6*).

(١) الكتاب الخامس [من شروح القديس توما *In de Ethic.*]: الدرس الثانى *V, 2, n.312*.

التي تمتد هي إليها؛ إذ ليس للسبب والنتيجة نفس الماهية. وإنما بهذا المعنى بالتحديد يكون نعت عدالة القانون بأنها فضيلة عامة، وفقاً لما ذكر أعلاه (البند الخامس)، [أى] من حيث إنها تُهيئ أفعال سائر الفضائل لما لها هي من غاية؛ مما يكون من شأنه أنها تُحرّكها بأمرها (...). [لكن] تظل عدالة القانون فضيلة خاصة، بحكم أن ما لها من موضوع هو المصلحة المشتركة^(١).

هذه النظرية التي يوحى بها الأكوينى - إذ ملك من مفاهيمه الأدوات اللازمة - ليست إلا أوضح الطرق - وأشدّها تماسكاً - لتأكيد ما للجماعة السياسية من طابع مُعيّن. وهذا بإبراز عدم قابلية المصلحة المشتركة لأن تُختزل إلى المصالح الفردية.

إذن، يبدو من الضروري التساؤل عما هو الموضوع الشكلى (*ratio obiectif* [باللاتينية]) لعدالة القانون، أى "ما هو ذلك الذى بفعله تكون عدالة القانون فضيلة خاصة؟" لا بد من إيضاح أهمية هذا السؤال! وهذا لما اعتيد - فى كثير من الأحوال - من إيجاز فكر الأكوينى على نحوٍ يحو ما فى هذا الفكر من أصالة. يتبادر إلى الإذهان إمكان إثبات كون عدالة القانون موضع تفكير الأكوينى بناءً على العدالة الخاصة، وفى هذه الحالة فإن العدالة الخاصة هي التي تنظم الصلات بين فرد وفردٍ آخر. وإذا تعلق الأمر بالعدالة المدعوة بالتبادلية - أو بصلة المجتمع بالفرد - فقد تعلق بالعدالة المدعوة بعدالة التوزيع. أما عدالة القانون فستكون هي التي تنظم صلات الأفراد بالمجتمع. من يقول بهذا فقد بنى قوله على تغافلٍ عن أن فكر الأكوينى يتم إنمائه انطلاقاً من تفكير أرسطو، وعن أن أرسطو

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الثانى من الجزء الثانى. المسألة الثامنة والخمسون. البند السادس

.S. T. 2a2ae, q. 58, a. 6

لا يقول بهذا على الإطلاق. بالإضافة فإن نصوصنا بالغة الوضوح للأكويني، تتدرج في سياقٍ يخالف هذا التبيان. في "المجموعة اللاهوتية" يكتب الأكويني عن عدالة القانون قائلاً إن "أصلها في الحاكم؛ من حيث إنها مبدأ له صفة البناء والتشييد. وما من وجودٍ لها في الرعايا، إلا على نحوٍ ثانوي؛ من حيث إنهم القائمون بالتنفيذ".^(١)

إن كانت عدالة القانون هي التي تنظم صلاة الفرد بالمجتمع، لوجب أن يكتب نقيض هذا الذي قيل. إنما من باب القياس تُطلق صفة العدالة على كل من عدالة القانون والعدالة الخاصة. لقد سلف أرسطو إلى تأكيد ذلك، قائلاً إن مفهوم العدالة يُستخدم بمعنىين مختلفين: بالمعنى الذي يتبادر إلى الذهن أولاً، يكون عادلاً كل ما هو قانوني. وبمعنى آخر، يكون عادلاً كل ما هو منصف^(٢). إذن فهذان الشكلان للعدالة - المتصل أحدهما بالآخر - يتميزان أحدهما عن الآخر: أولاً من حيث مدى ما لكل منهما من مجال، فالشكل الأول يشمل في امتداده كلية السلوكيات الإنسانية، والثاني لا يؤدي سوى دورٍ قاصرٍ على حيزٍ - مُعَيَّنٍ بوضوح - من الفعالية الإنسانية، هو حفظ المساواة في التبادلات - أو في توزيع الخيرات - بين الأفراد أو داخل الجماعة، أو استعادة تلك المساواة. لكن على الأخص يكون التمايز بين هذين الشكلين من حيث قصديّة كل منهما: بالتحديد يكون الاختلاف بينهما، بمعنى أن أحدهما يستمد محتواه من الواجب (*Debitum* [باللاتينية]) الذي أوكلت إليه مهمة حفظه، بينما يستمد الآخر محتواه من المصلحة المشتركة *bonum*

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الثاني من الجزء الثاني. المسألة الثامنة والخمسون. البند السادس

.S. T. 2a2ae, q. 58, a. 6

(٢) أرسطو: "الأخلاق إلى نيقوماخوس": الكتاب الخامس. الفصل الأول *Aristote, Ethique à*

Nicomache, V, 1, 1129a 26,

commune [باللاتينية] التى أوكلت إليه مهمة رعايتها. فى هذه الحالة الأخيرة، لا يكون لمفهوم "الواجب" *Debitum* [باللاتينية] دور، على أى نحو كان^(١).

من جهة أخرى، يوضح الأكوينى أن اتخاذ المصلحة المشتركة مرجعاً لتعريف العدالة العامة، لا يعنى امتداداً بصلات التبادل والتوزيع - التى تشكل مجال العدالة الخاصة - فى نفس الاتجاه فحسب، بل إن هذا الاسترشاد يمس الإنسان بأكمله. هذا الاسترشاد يُضفى معنى جديداً على جميع الفضائل، سواء تعلق الأمر بفضيلة كالعَدالة الخاصة التى تنظم الأفعال الخارجية، أو بفضيلة تُنظِّم المشاعر الداخلية؛ مثل الاعتدال^(٢). إذن فإن ما يُستخدَث فى هذا المقام هو تفرقة شكلية بين المصلحة الفردية والمصلحة المشتركة للوطن، أو نقلةً كَيْفِيَّة. وهو ما يجب التأكيد عليه، أيًا كانت الحالة.

الأكوينى يكتب قائلاً إن "المصلحة المشتركة للوطن والمصلحة الخاصة لشخص [ما]، تختلفان فيما بينهما؛ مثلما يختلف الكل والأجزاء".^(٣)

(١) يُنظر نصٌّ تامُّ الوضوح فى "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الستون. البند الثالث. الرد على الاعتراض الثالث *S. T. 1a2ae, q. 60, a. 3, ad 3um*. فى هذا النص يُعاود الالتقاء بالنظريات الأرسطية التى فى [مؤلف أرسطو] "الأخلاق إلى نيقوماخوس" (الكتاب الخامس. الفصل الرابع) *(Aristote, Ethique à Nicomaque, (V, 4, 1130* b)، والشروح التى يقوم بها الأكوينى على كتاب أرسطو (العاشر) فى الأخلاق: الكتاب الخامس [من شروح القديس توما] *In X Libr. Ethic. V, 3, n.918*.

(٢) "المجموعة اللاهوتية": القسم الثانى من الجزء الثانى. المسألة الثامنة والخمسون. البند الخامس *S. T. 2a2ae, q. 58, a. 5*.

(٣) "المجموعة اللاهوتية": القسم الثانى من الجزء الثانى. المسألة الثامنة والخمسون. البند السابع. الرد على الاعتراض الثانى *S. T. 2a2ae, q. 58, a. 7, ad 2um*.

من يرد بأى ثمن أن يعثر فى عدالة القانون على مفهوم "الواجب" (*debitum*) [باللاتينية]، يضطر عندئذٍ إلى إغفال ذلك التمييز! وتصير المصلحة المشتركة كنوع من شخصية اعتبارية، لها يكون كل مواطنٍ مدينًا. لا تعود هى تلك السعادة - تلك "الرفائية" *bien-vivre* - التى لا يمكن أن تضمنها للإنسان إلا الجماعة السياسية، التى تستهدف القوانين رعايتها^(١).

هذه التحليلات المستفيضة، المستعيدة فى الأذهان ما أوحى به الأكويني من نظرية فى عدالة القانون - مواصلاً بشأن الفكر الأرسطى إخلاصاً لا يخلو من نقد - تتيح إحاطةً تامةً بالكيفية التى فهم بها الأكويني خصوصية المجال السياسى. واقع الأمر هو أنه بالإقرار لفضيلة عدالة القانون بالعمومية - وب تأكيد هذه العمومية - تنشأ نتيجة مباشرة تُعدُّ كذلك أهمَّ النتائج طرّاً، وهى أن السياسة تتعلق بكليّة الإنسان؛ لا بهذا أو ذاك من جوانب وجوده.

واقع الأمر هو أن عدالة القانون من حيث هى فضيلةٌ خاصة لها موضوعها الخاص، تُحدّد مجالاً مُعيّناً للوجود الإنسانى؛ هو المجال السياسى. لكن لأن هذه الفضيلة الخاصة عامةٌ كذلك، فلا يمكن أن تحقّق مهمتها وتستكملها إلا بوضع أفعال جميع الفضائل الأخرى موضع التنفيذ، وبطبع تلك الأفعال بقصديتها هى [عدالة القانون] الخاصة، إذن فإن ما يُسترجع فى الوجود الإنسانى - المؤسّس لنظام جديد عنوانه المصلحة المشتركة - هو كليّة الوجود الإنسانى. وإذن ففى الإمكان القول إن عدالة القانون تمثّل لسائر الفضائل "الشكل" فى نسق السعادة الأرضية، على نحو ما ربّما أمكن لعالم اللاهوت توما الأكويني أن يقول إن الإحسان يمثّل

(١) أرسطو: "السياسة". الكتاب الأول. الفصل الثانى 37، 1263a، 1، 2، *Aristote, Politique*.

لسائر الفضائل "الشكل" في نسق السعادة الغيبية. الأكوييني لا يستخدم هذا التعبير، ولكنه يستعين بتعبير مشابه قد يبرر إمكان استخدامه إياه، إذ يكتب قائلاً إنه "بمثلاً يمكن وصف الإحسان بأنه فضيلة عامة، من حيث إنه يهيئ أفعال جميع الفضائل للخير الإلهي؛ فكذاك عدالة القانون [يمكن وصفها بأنها فضيلة عامة. إ. ك.]. من حيث إنها تهيئ أفعال جميع الفضائل للمصلحة المشتركة".^(١)

ثانياً: المجتمع "طبيعي" وتاريخي

في هذا المقام قد بات من المهم إيضاح هذه التحليلات، لإظهار ما تعنيه للأكوييني هذه الكيفية - للوجود السياسي - التي ينعتهها هو بعدالة القانون. نفس هذا النعت، ينبغي أن يوجهنا صوب المسألة الأساسية. واقع الأمر هو أن مفهوم "عدالة القانون"، ليس بديهياً، وأنه يبدو متناقضاً بعض الشيء. في نص سبق ذكره، كان أرسطو يقول إن "القوانين تُقرّر جميع الأمور، مستهدفة الصالح العام. عليه فإننا ننتع بالعدل ما ينشئ للجماعة السياسية السعادة ويحفظها، وينشئ ويحفظ - للجماعة السياسية - الجوانب المكوّنة للسعادة".^(٢)

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الثاني من الجزء الثاني. المسألة الثامنة والخمسون. البند السادس
S. T. 2a2ae, q. 58, a. 6

(٢) أرسطو: "الأخلاق إلى نيقوماخوس". الكتاب الخامس. الفصل الأول Aristote, *Ethique à Nicomaque*, V, 1, 1129 b, 13-18.

فى هذا البيان - الذى يفترض تدخل ما يمكن نعتة بالوصية أو بالوصفة [على غرار "الوصفة" الطبية] (أو بالقانون) - توجد مفارقة؛ إذ يكون الراعى لما يُمثّل - بالتحديد - الغاية التى يحتذىها كل من أفراد المجتمع (والتي هي السعادة)، هو هذا الذى تدخل، بينما قد يتبادر إلى الذهن أن تحقيق السعادة لا يتوقف إلا على التلقائية الداخلية - لا على القانون - على نحو ما يقول أرسطو فى هذا المقام. إذن فكيف - ولماذا - يجب إيصال الإنسان العائش فى جماعة، بفعل ما فيه وجوب ضمان سعادته؟

ليس فى الإمكان تجاوز هذه المفارقة الظاهرة، ما لم نفهم أن المقصود بقول أرسطو - وفى أثره الأكويني - عن الإنسان أنه كائن سياسى بالطبيعة، ليس أنه هذا الكائن مباشرة؛ وليس المجتمع السياسى واقعاً طبيعياً بمعنى أنه بعض معطيات الطبيعة خالصاً، بلا حاجة إلى التشكل بفعالية. إنما على العكس يمكن القول بأن المجتمع السياسى - الذى هو للإنسان طبيعة - لا يوجد إلا بإتمام عملية تاريخية.

ليس فى إمكاننا أن نفهم ما للمجتمع السياسى من هذه "الطبيعية" و"التاريخية" مغا، إلا بناءً على مفهوم الوحدة. واقع الأمر هو أن المجتمع ليس مجرد تراكم، ولا هو كذلك تقريباً خالص [بين أناس]، فيه يكون الرابط خارجياً تماماً. الوحدة يستحيل وجودها، إلا بفعل رابط داخلى متلازم بالعناصر الموحدة على هذا النحو، ومتحولاً بهذه العناصر إلى كل موحّد. الأكويني يثابر على بيانه أنه عندما ينصبّ التفكير على المجتمع، ينبغى أن يكون هذا التفكير فى المجتمع ككل، مما يعنى تجانساً حقيقياً. إذن فبعد كل إنسان تواملاً بين وجوده والآخر فى الحياة الاجتماعية، ينبغى له أن يتجاوز ذاته على نحو ما. عندئذ تكتسب الجماعة وجوداً "فى ذاتها" *sui generis* [باللاتينية]، ولا تعود مجموعة من العناصر المنسوبة بعضها إلى البعض والمجمعة على نحو خارجي تماماً.

الوحدة التي يذكرها الأكويني في هذا المقام، هي مفهومٌ مماثلٌ [لذلك المفهوم الأرسطي]. واقع الأمر هو أن ذكر "الوحدة" يردُّ بواحدٍ من معنيين أساسيين لا ثالث لهما: إما بمعنى الوحدة المقولِيَّة *unité predicamentale* (أي "الواحد بمفرده وفي ذاته" *unum simpliciter et per se* [باللاتينية])، أو بمعنى الوحدة العارضة *unité accidentelle* (وليَقول الأكويني كذلك [عن الأخيرة]: "وحدة النظام" *unité d'ordre*). الوحدة المقولِيَّة تعني أن الواحد مُطابقٌ للوجود: هي تدلُّ على ما لا يتجزأ على الإطلاق، وعلى تطابق الذات بالذات. ووحدة النظام أو الوحدة العارضة، تدلُّ على وحدة لتعددٍ حقيقي، والتي هي وحدة الجماعة السياسية. يقول الأكويني إنها وحدة تتحقق في العالم المخلوق: هذه الوحدة التي تجعل من تعددٍ [أيًا كان] تعددًا منظمًا، هي نوعٌ منقوص من محاكاة وحدة الإله غير المنقوصة. ذلك أن وحدة النظام إذ تتيح تَبَقُّى بعض التباين بداخلها - بل تقتضى تَبَقُّىًا من هذا القبيل - فهي منقوصة. هذا لا يعنى أن هذه الوحدة هي مجرد تقريب بين عناصر التعدد، بل يعنى أنها - من وجهة نظرٍ معيَّنة - تظل على الدوام تعددًا مكوَّنًا من عناصر شتَّى، تتعارض - في الواقع - بعضها ببعض. بداخل الكلِّ المُوَحَّد، يمكن التعرض لكل من العناصر من حيث إنه جزءٌ من كل، مثلما يمكن التعرض لنفس العنصر من حيث ما هو إياه في حد ذاته. على هذا النحو من حيث إن الجماعة السياسية هي وحدة نظام، ففي داخلها يتبقى دائمًا امتدادٌ - بل وأحيانًا تعارضٌ - بين الوجود الاجتماعي - أو الجماعي - والوجود الفردي. لا شك في وجود وحدةٍ عدديَّةٍ وحقيقيَّة، لكنها لا يمكن أن تحجب ما تُوَحِّده من ثنائية، أو أن تؤدي إلى نسيانه، إنما الذي يجعل من تعددٍ وحدةً، هو الغاية. لأن العالم المخلوق يمتد صوب الإله، ففي الإمكان اعتباره وحدةً. الوحدة المُتَحَقِّقَةُ، إذا ما فُهِمَت كنتيجة لسببيَّة فاعلة (لا غائيَّة)^(١)، فعندئذٍ ستصير الوحدة المُتَحَقِّقَةُ خارجيَّةً على الأتم. لكن لأن

(١) عند أرسطو تكون السببية على أربعة أوجه: أولها السبب "المادى" (إلى الرخام يرجع الفضل في التمثال)، وثانيها السبب "الشكلى" (إلى نسبة الرقم إلى تاليه يرجع الفضل في التسلسل)،

الذى يُوحَدُ الكثرةُ هو الغايةُ التى تحتذِها، لا سببٌ فاعلٌ أيًا كان؛ فعندئذٍ يكون النظامُ المتحققُ نظامًا داخليًا، يستند إلى الاستلزام الطبيعى - والحميم - من جانب كلٍّ من الكائنات المُشكَّلة لهذه الكثرة. على الرغم من ذلك فإن هذه الداخلية للغائيّة - والمُتضمّنة وحدة الجماعة - منقوصة لنفس السبب، وهو أن الغاية هي نفسها التى تؤسّس النظام. واقع الأمر هو أن الواحد من الكائنات لا يكون مطابقًا للغاية التى يحتذِها، إلا نسبيًا. وهذا بالتحديد لأن هذه الغاية هي ما ينبغى لهذا الكائن أن يكونه! ليس هذا فحسب، بل وما يمكنه حقًا وبالطبيعة أن يكونه. لكن الغاية ليست ما هو إياه فعلاً. وهذا - لسبب ادّعى - عندما يتعلق الأمر بذلك الكائن الذى هو الإنسان، المتمتع بالحرية؛ والذى ينبغى أن يمتدَّ حرًا صوب غايته. "الخارجية" - التى هي ما فى كل إنسان من تعارضٍ بين الوجود الاجتماعى والوجود الفردى - ستختفى تمامًا. وإذا ما تم بلوغ الغاية حقًا ونهائيًا، سيعيش المجتمع حياته فى "الداخلية" الخالصة.

كذلك فلأن وحدة النظام هذه - التى هي والمجتمع [السياسى] سواء - مؤسّسة على توجُّهٍ صوب الغاية، لا على تدخُّلِ أيّة سببيّةٍ فاعلةٍ كانت؛ فهى مصدر الكمال والسعادة لكلٍّ من الكائنات المُعدّة عناصرَ ماديةً مُشكَّلةً لها، وبانخراط الكائن الفردى فى ذلك النظام، فإنه يتجاوز خصوصيته التى بها لن يمكنه الاكتمال. حينئذٍ يكون كالمُستقطب صوب كماله.. صوب ما هو فى إمكانه من "حُسن الوجود" *bene esse* [باللاتينية]... صوب استكمال ماهيته. إذن فإن تعريف المجتمع

وثالثها السبب "الفاعل" أو "المُحرِّك" (إلى المُشرِّع يرجع الفضل فى سنّ القانون أو فى إصدار المرسوم)، ورابعها السبب "الغائى" (إلى الحرص على الصحة يرجع الفضل فى التريُّض). يُنظر لـ *Pierre Pellegrin* مؤلفه الذى بعنوان *Le vocabulaire d'Aristote*. باريس (الناشر *Ellipses Éditions*) سنة ٢٠٠١، ص ١٢-١٤، ثم ص ٦٣ حيث تُبَتِّ المراجع الذى أورده هذا الباحث. أ.ع.ب.

السياسى بأنه وحدة نظام، هو التسليم مُجَدِّدًا بأن الإنسان هو - بحكم ماهيته - مُكْرَسٌ للتحقق فى وجود اجتماعى. لا ينكر أحدٌ هذه "الماهوية" (أو "الطبيعية" إن شئنا) لما هو سياسى، إلا وخاطر - فى نفس الوقت - بفقدان إمكان الاحتكام إلى الغاية لتأسيس وحدة الوطن؛ فعندئذ تكون هذه الوحدة ثمرة سببية خارجية، ولا يمكن أن تكون موضع التفكير، إلا من حيث الجبرية الآلية والإلزام.

لأن وحدة المجتمع السياسى وحدة نظامٍ عارضة، لا وحدة أساسية ومطلقة؛ فإن هذه الوحدة تتخذ بالضرورة مظهر الإلزام: يستحيل أن تجعل وحدة المجتمع السياسى، داخلية وعقلانية!

قبل التوسع فى هذه الملاحظة الأخيرة، يجدر التوقف بعض الشيء إزاء مسألة مهمة! هى التى أدّى إليها ما سلف من تحليلات.

ثالثًا: المجتمع السياسى، هو وساطة

يُظهر ما أوردته من نصوص، أن الأكوينى يتبنى النظرية الطبيعية والعضوية فى الجماعة السياسية، والتى هى نظرية أرسطو: سعادة الإنسان - بأقوى معانى الكلمة - ذات طابع سياسى، ولا تتحقق إلا فى الوطن، وإذن فإن الإنسان ينتمى تمامًا إلى الوطن، لا بمعنى أنه ليس إلا حيوانًا سياسيًا، بل بمعنى أن وجوده الكلى متأثرٌ بكيفية وجوده السياسى.

على أن نصوصًا عدَّةً للأكوينى، تبدو مناقضةً لهذا المفهوم الأرسطى، من اليسير إظهار ما انشغل به الأكوينى على الدوام، من التأكيد على نوع من تفوق الفرد على المجتمع. عندما يتعرض الأكوينى لمسألة الحياة المنفردة - تلك المسألة

ذات الأهمية في الروحانية المسيحية - فإن انشغاله هذا، لا يغيب عن الأبصار إطلاقاً. هذا الموضوع، كان أرسطو قد أصدر فيه أحكاماً نهائية - متفقة بأعمق اقتناعاته - حين كتب قائلاً إن "ذلك الذي لا يمكنه الانتماء إلى جماعة - أو الذي ليس بحاجة إلى ذاك بناتاً، بحكم اكتفائه الذاتي - لا يكون جزءاً من الوطن في شيء. بالتالي فهو إما حيوانٌ وإما إله".^(١)

لا بد أن ذلك الحكم قد أخرج - إلى حدٍ كبير - مسيحياً كالأكويني، الذي كان يرى في الأوساط المحيطة به أمثلةً على حياة الزهد؛ المكرّسة بأكملها للإله. وعليه فإن الأكويني سيفسر ذلك النص [الذي لأرسطو] متلاعباً بالألفاظ، وناسباً إلى أرسطو مقصداً لم يكن لديه بالتأكيد! سنجد الأكويني مرتضياً التأكيد على ما للإنسان الذي - في وحدته - يكرس نفسه تماماً للإله.. أقول ما لهذا الإنسان من طابع إلهي: أولئك كانوا "أناساً إلهيين" *divini viri* [باللاتينية]، تجنبوا المجتمع، لا لأنهم كانوا سيئى الخلق (*hoc est bestiale* [باللاتينية]). بل لأنهم كانوا مرتبطين كلياً بالإله^(٢).

(١) أرسطو: "السياسة". الكتاب الأول. الفصل الثاني 1253a, 27-29. *Aristote, Politique, I, 2, 1253a, 27-29* [وفي ترجمة أحمد لطفى السيد لمؤلف أرسطو إلى العربية عن الترجمة الفرنسية لـ"جول برتلمى سانت هيلير" *Jules Barthélemy-Saint-Hilaire* - في طبعة محدثة نشرتها في مصر الدار القومية للطباعة والنشر، بدون تاريخ - ترد عبارة الفيلسوف الإغريقى بصيغة أخرى، هي "هذا الذي لا يستطيع أن يعيش في الجماعة وليس له مع استقلاله حاجات، فذلك لا يستطيع ألبتة أن يكون عضواً في الدولة. إنما هو بهيمة أو إله". (ص ٩٧). أ.ع.ب.].

(٢) يُنظر ما يذكره الأكويني - عن بيانات أرسطو - في شروحه لكتاب "السياسة". وتُنظر على الأخص "المجموعة اللاهوتية": القسم الثاني من الجزء الثاني. المسألة الثامنة والثمانون بعد المائة. البند الثامن 8. *S. T. 2a2ae, q. 188, a. 8*.. وبالمثل في رقم تسعة عشر من [عمل آخر

للفيلسوف الذى يقرأ نصوص الأكوينى، قد تبدو هذه المسألة ثانوية وبلا أهمية؛ سوى فى مجال السرد. فى ذلك البند من "المجموعة اللاهوتية" - الذى أرجع إليه فى هذا المقام - كتب الأكوينى قائلاً إن "حياة العزلة إذا اعتُنقت بالشروط المُتطلّبة (*si debite assumator* [باللاتينية])، [فإنها] تفوق الحياة الاجتماعية".^(١)

ما الذى يعنيه الأكوينى باستخدامه هذا التعبير: "... بالشروط المُتطلّبة *si debite assumator* [باللاتينية]؟ يبدو لى أنه يذا يعنى أنه يستحيل الانخراط فى حياة العزلة، دون تأهّلٍ أُعِدَّ باعتناء.. تأهّلٍ تمّ التمرُّس به، بفعل مزاولة الحياة الاجتماعية. لذا يضيف القديس توما قوله: "لكن من يُلْقَى بنفسه [فى حياة العزلة] دون أن يكون قد تمرَّس سلفاً، يتعرّض لخطورة بالغة".^(٢) وللتمرُّس منذ أصغر سن، لا بد من حلول نعمة خاصة؛ لاستكمال ما تُوفِّره الحياة الاجتماعية - بطبيعتها - من تأهيل.

إذن ففى هذا المقام تبدو الحياة الاجتماعية كنوعٍ من التأهيل لحياة العزلة. يقيناً إن من الواجب إظهار ما فى هذا النص من فروقٍ دقيقة. واقع الأمر هو أن الأكوينى - فى هذا المقام - لا يعارض بحياة العزلة الحياة الاجتماعية بصفة عامة، بل الحياة الدينية المُترهبة أو الجماعية [أى معيشة الرهبان بمعزلٍ عن

للقديس توما بعنوان [*Contra impugnantes Dei cultum*, 19] أى "ضد المُفتنتين على عبادة الإله"، [باللاتينية].

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الثانى من الجزء الثانى. المسألة الثامنة والثمانون بعد المائة. البند الثامن 8. *S. T. 2a2ae, q.188, a.*

(٢) المصدر السابق [المذكور فى الهامش السابق مباشرة] عينه *ibid*.

الناس، ولكن في جمع؛ من ثم فإن موضوع حديثه ليس المواطن مباشرة [بل فصلاً معيناً من الرهبان]. وكل ما يسعى الأكوييني إلى إرسائه هو الحق الذي لكل إنسان - في مجتمع الإنساني - في الارتداد إلى العزلة، لكي يحيى في تقرب إلى الإله. والحاصل أن المجتمع السياسي يبدو في هذا النص مسلوباً جانباً من امتيازاته التي أقرَّ له بها أرسطو، بما أن الأكوييني يبدو موحياً بأن الإنسان يمكن أن يوجد بدون ذلك المجتمع. في العديد من نصوصه يفترض الأكوييني سلفاً - أو يؤكد - هذا النوع من الانفصام بين الجماعة من حيث هي، وأعضاء تلك الجماعة. في هذا المقام لن أذكر [من تلك النصوص] سوى ما يبدو لي أشد وضوحاً في معارضة الفكر الأرسطي. الأكوييني يذكر مزايا الأفعال الإنسانية ومساوئها، وينساق إلى إيضاحه أن "الإنسان ليس مُهيئاً للمجتمع السياسي، تبعاً لكلية ذاته أو لأملكه (...)", بل إن كل ما هو الإنسان وكل ما يمكنه [فعله] وكل ما يملكه، ينبغي له أن يكون مُهيئاً للإله".^(١)

في هذا النص، لا يوضح الأكوييني ذلك الذي ليس مُهيئاً مباشرة - في الإنسان - للجماعة السياسية، لكن يمكن الاستنتاج - بسهولة - أن المقصود في هذا المقام هو الصلة الشخصية لكل إنسان بالإله، وهي صلة لا يكون المجتمع وساطةً لها. حقيقة الأمر هي أن في تراث الأكوييني سلسلتين من النصوص، يتضح اختلاف المعنى العام لإحدهما عن ذلك الذي للآخرى؛ ففي حين تؤكد نصوص واحدة من السلسلتين كَوْن الجماعة السياسية أساسية، تؤكد نصوص السلسلة

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثاني. المسألة الحادية والعشرون. البند الرابع.

الرد على الاعتراض الثالث *S. T. 1a2ae, q. 21, a. 4, ad 3um* ويُنظر كذلك القسم الأول من

الجزء الثاني. المسألة الثامنة والتسعون. البند الأول *S. T. 1a2ae, q. 98, a. 1*.

الأخرى كون تلك الجماعة نسبية. ونظرًا للكثرة النسبية للنصوص التي ليست مستلهمة من أرسطو، فليس من الجائز إغفالها لصالح النصوص الأخرى؛ بتفسيرها كتناقضات طفيفة وقع فيها الأكوييني^(١). ولا كذلك يجوز التخلص من تلك النصوص؛ تَعْلُلًا بأن الأكوييني قد ناقض نفسه، مسترسلًا تارةً في استلهامه لمصدره الأرسطي، وأخرى في ذلك الذي من مصدره الأوغسطيني. إنما على العكس يجب الاطمئنان إلى أن هاتين السلسلتين من النصوص، تُعْزبان عن فكر الأكوييني الثابت. فهو يُقرُّ بالفكر الأرسطي - ويشرح معانيه الحرفية - ولكنه يُعدّل ذلك الفكر بعمق؛ لذا من الواجب إيضاح هذا التعديل؛ وفهم قيمته.

في مفهومى أن الكيفية التي يُبرّر بها الأكوييني حياة العزلة، ينبغي أن تُعمّم. السلسلة الثانية من نصوصه - التي تبين أن الإنسان يفلت جزئيًا من الحياة الجماعية - تتجاوب مع انشغال ديني لديه. عندما يُصادف الأكوييني المُسلّمة "الاسكولائية"^(٢) القائلة بأن "المصلحة المشتركة تفوق المصلحة الفردية"

(١) من بين أعمال الأكوييني نصوصٌ يَتَبَنَّى فيها ما هو تقليديٌّ من نظريات أو بحوث واضحة التناقض بفكره هو، الذي يعبر عنه في سائر المواضع. ومن تلك على سبيل المثال، نصٌّ - في "المجموعة اللاهوتية": القسم الثاني من الجزء الثاني. المسألة الخامسة والعشرين. البند الأول. الرد على الاعتراض الأول - قد يحمل على الظن بأن الأكوييني يحتسب لنفسه الصورة الأوغسطينية لعلم السياسة [هو النص الذي يقول فيه القديس توما إنه]: "على هذا النحو تكون السلطة الدنيوية موضع خشية؛ لأن الإله عهد إليها بمهمة معاقبة المفسدين، وموضع محبة لأنها تحقق العدالة". *Secularis potestas timetur propter ministerium divinum quod habet ad vindictam malefactorum et amatur propter iustitiam* [طبق الأصل اللاتيني من] *S. T. 2a2ae, q. 25, a. 1, ad 1um*.

(٢) يُنظر الهامش ٦ من مقدمة المؤلف. أ.ع.ب.

bonum commune melius est quam bonum unius [باللاتينية]، فإنه يبدأ بوضع هذه المسلمة كغُرَّةٍ لما كتب من "التأليف عن كتب الأحكام". ثم في المؤلفات اللاحقة يضم الأكويني نفس المسلمة إلى الاعتراضات، وقد يُحِلُّ محلها مسلمة أخرى، أو يفسر المسلمة الأولى بأنها تُثَبِّت قيمة الكمال الفردي. ويبدو أن الأكويني منشغل - قبل كل شيء - بالحفاظ على قيمة متعالية، ذات طابع غيبي^(١). عندئذ يكون موقفه بالغ الاختلاف عن ذلك الذي للمتطرفين في اعتناقهم الفكر الأرسطي. الأكويني لا يمتدح استقلال الحكيم، بل ينافح عن حرية القديس، بل عن شكل معين للقداسة، هو ذلك الذي للإنسان المنعزل... المَكْرَس نفسه تمامًا للإله؛ بالصلاة والتأمل. في زمن لم يكد يتأخر عن العصر الذي عاش فيه القديس توما، ووجه هذا الشكل للقداسة بالكثير من الاعتراض. وهذا في نظريات [عالم اللاهوت الفرنسي في القرن الثالث عشر] جرار دابفيل *Gérard d'Abbeville*. أما الأكويني فكان يؤكد الأوليّة القاطعة لحياة التأمل على حياة الفعل، ولحياة العزلة على الحياة الجماعية^(٢).

هذا الانشغال الديني أو اللاهوتي، يسوق الأكويني إلى إثارة نقطة في علم السياسة لدى أرسطو.. نقطة هي - على وجه خاص - ملتبسة بل خطيرة! إن فهم الفكر الأرسطي بالمعنى الحرفي وفي تمام منطقه الخاص، فقد يُمهّد لشمولية مطلقة، أليس أن أرسطو - بما لا يبدو أنه يمثل أي مشكلة - يكتب ما نصّه:

(١) يُنظر لـ *I. T. Eschmann* دراسة [بالألمانية] بعنوان *Bonum commune melius est quam bonum unius. Eine Studie über den Wertvorrang des Personalen bei Thomas von Aquin* في العدد السادس (سنة ١٩٤٤) من دورية *Medieval Studies*, 6, 1944، ص ٦٢ و ١٢٠.

(٢) يرد عرض ممتاز لفكر الأكويني بشأن هذه المسألة في "المجموعة اللاهوتية": القسم الثاني من الجزء الثاني. المسألة الثانية والثمانون بعد المائة *S. T. 2a2ae, q. 182*.

"لا يذهبن أحدًا إلى القول بأن كل مواطن ينتمي إلى نفسه ولا غير، بل فليكن معلومًا أنهم ينتمون جميعًا إلى الوطن!"^(١) لكن على النقيض مما تم التأكيد عليه ثمّة من نفوذ ملزم للوطن، سبق هذا التأكيد - لدى أرسطو - استعراض أول، قوامه نفى السمة الطبيعية للوطن؛ إذ جعل أرسطو الوطن مجرد واقع تعاقدى. وعندئذ وبناءً على نظرية أوليّة الإرادة هذه، يكون من اليسير التدليل على استحالة الاعتداد بالوطن كتجميع للوجود الإنسانى. وهذا بما أن إيضاح حدود ما هو سياسى، يرجع إلى كل امرئ وإلى الجميع. أمّا الأكوينى فإن نصوصه - الأكبر عددًا والأشد تفصيلًا - تُظهر جليًا أنه لا يشايح هذه النظرية. على إخلاص الأكوينى التام لـ "الطبيعية" التى قال بها أرسطو، فإنه يؤثر [فى هذا المقام] الاتجاه إلى قطيعة بينه وبين الفكر الأرسطى. المسألة التى يطرحها الأكوينى على نفسه، يمكن التعبير عنها على النحو التالى: عند الإقرار بنظرية كَوْن الحياة الاجتماعية طبيعية، وإذا ما اتفق على القول بأن الجماعة السياسية هى أساسية للإنسان أو متعايشة [حتمًا] معه؛ فكيف يمكن بعد التأكيد على أن الفرد يظل موجودًا لذاته؟ إن كان المجتمع - على نحو ما - "داخليًا" للفرد وسابقًا عليه، وإن كان الفرد لا يوجد إنسانيًا إلا بانخراطه فى النظام السياسى؛ فكيف لا يكون الوجود الإنسانى بأجمعه سياسيًا بالكامل، وبالتالي خاضعًا لما يفرضه عليه النظام السياسى من إلزام؟ كيف يمكن أن تكون غاية الإنسان مرتبطة حقًا - وأساسًا - بالحياة السياسية، دون أن تستوعب الحياة السياسية غايته هذه؟

للأسف أن الأكوينى لا يردُّ على هذا التساؤل الأساسى بإجابة واضحة دقيقة، ولا يُوفّر سوى بيانات جزئية، بل هى أحيانًا بيانات واضحة التناقض فيما بينها.

(١) أرسطو: "السياسة". الكتاب الأول 1337a, 27-29. *Aristote, Politique, I*.

وفى أغلب الظن إن افتقاد الوضوح هذا هو الذى أجاز للشرّاح "التوماويين" عرض صور متباينة لعلم السياسة، كلّها منسوبة إلى الأكويينى! بعض هؤلاء الشراح يُبرز الجانب الفردى أو الشخصى فى فكر الأكويينى، والبعض الآخر يُبرز ما هو "عضوى" *organiciste* من معالم تفكيره. ورغم ذلك يبدو أن فى الإمكان تبيان السبيل الذى يتجه فيه فكر الأكويينى. ما يظهر بوضوح هو أن الإجابة عن هذا التساؤل المُحير، ينبغى التماسها فيما يعقده الأكويينى من رابط بين مجال ما هو سياسى، وذلك المجال - الأكبر والأرحب - الذى للحق والقانون.

بهذا الشأن يمكن إجمال فكر الأكويينى على النحو التالى: على الصعيد السياسى ولا صعيد غيره، فإن مسألة الصلة بين الفرد والجماعة هى مسألة لا يمكن أن تجد حلاً، سوى باختزال الفرد إلى ما له من بُعد جماعى، أو [بعبارة أخرى] وَجَدَت طيلة الوقت حلاً؛ بذلك الاختزال. وعليه فالتفكير فى مجال ما هو سياسى بصواب، ينبغى الخروج من ذلك المجال ودمجه فى نسقٍ أكثر شمولاً. ليس المطلوب هو الحدُّ التعسفى من مجال ما هو سياسى، بل تحديد موضع له - ومن ثمَّ تعيين ماهيته بمزيدٍ من الدقة - بما سيكون لهذا من أثرٍ فى جعل ما هو سياسى، نسبياً.

رابعاً: القانون الطبيعى والقانون الوضعى

إنما هى نظرية القانون، التى تتيح للأكويينى تعيين نسقٍ كلى يحدد موضع ما هو سياسى. على صعيدٍ عملى، يُعرب مفهوم القانون عن ذات ما يُعرب عنه المفهوم الميتافيزيقى للنسق الكلى، وإنَّ على صعيدٍ نظرى. استيعاب نسق الكون، هو تَبَيُّن ما فى هذا الكون من مقصدٍ إلهى، وأن الكل خاضعٌ لاستلزام

للتناسق والتماسك. ومؤدًى هذا هو التطرُّق إلى موضوع القانون، فما القانون إلا التهيئة العقلانية للفعل صوب غايته".^(١)

إذن، فالإقرار بنسق كلي، يعنى الإقرار بقانونٍ كُلىٍّ وأبدى بفعله تُحكَم الأشياء جميعاً؛ هو العقل الإلهي. هذا يعنى أن العقل الإلهي يهيئ الأشياء عملياً وفعلياً. الأكوينى يكتب قائلاً إن "الأشياء غير الموجودة فى ذاتها، موجودة سلفاً لدى الإله. [وهذا] من حيث إنها سلفاً معروفةً لديه ومهيئةً من قبله (...). إنما على هذا النحو تكون للمفهوم الأبدى للقانون الإلهي، صفة القانون الأبدى؛ لأن الإله يهيئُه لحكم الأشياء التى يعرفها سلفاً. الغاية التى يحتذيها الحكم الإلهي، هي الإله ذاته. وقانونه ليس شيئاً آخر، سواء هو ذاته".^(٢)

هذا الإثبات للقانون الكونى، هو لدى الأكوينى إرثٌ أوغسطينى^(٣). إذ ينبئ الأكوينى هذه النظرية الأوغسطينية، فى تقديره أنه يظل - رغم كل شيء - وقياً للمفهوم الأرسطى للميتافيزيقا، بما أن أرسطو نفسه يلجُ على الغائية؛ التى تستقطب

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة التسعون. البند الأول

.S. T. 1a2ae, q. 90, a. 1

(٢) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الحادية والتسعون. البند الأول.

الرد على الاعتراض الأول، والرد على الاعتراض الثالث S. T. 1a2ae, q. 91, a. 1, ad 1um

.et ad 3um

(٣) فى النص المشار إليه فى الهامش السابق [مباشرةً]، يذكر الأكوينى - اعتراضاً *Sed contra*

[باللاتينية] - نصاً من مؤلف القديس أوغسطين *De libero arbitrio* [فى حرية الاختيار]

(الكتاب الأول. الفصل السادس. رقم خمسة عشر *Livre 1, ch. 6, n.15*). كذلك يمكن الرجوع

إلى [مواضع من مؤلفات القديس أوغسطين، من قبيل] *De vera religione*, 31, 57-58 [فى

الديانة الحقيقية]، و *Contra Faustinum*, 22, 27-28 [ضد فاستوس].

جميع الطبائع صوب المُحرّك الأوّل. إلا أنه يوجد فارق كبير بين رؤيتين للعالم، أولاهما الأرسطية وثانيتها التوماوية. وهذا من حيث إن الأكويني - على الدوام - يؤكد بقوة على فعل الإله المستديم، ذلك [الفعل] المستبقي وجود كل موجود. بمجرد وجود [أى] كائن، فإن هذا الكائن يكون مؤلّجاً في النسق الكلي للخلقة؛ [ذلك النسق] سالف الوجود في العقل الإلهي.

إذ يُشكّل هذا النسق الكلي قانوناً كلياً، ففي الإمكان الاعتداد به على مستويين مختلفين. يقول الأكويني: إن هذا النسق هو في الإله "كأنه فيما يؤسّس القاعدة والحساب" *Sicut in regulante et mensurante* [باللاتينية]، وإنه في كل شيء مخلوق "كأنه فيما هو خاضع للقاعدة وللحساب" *Sicut in regulato et mensurato* [باللاتينية]. على هذا النحو يوجد قانون للطبائع يهيئها حقاً لغايتها، وفقاً لما هي عليه. على هذا المستوى الذي للعالم المخلوق، يصير القانون الإلهي غير المتاح لنا في ذاته - لأنه ليس في مقدورنا فهم أسرار العقل الإلهي - عندئذ متاحاً لنا، [ولكن] جزئياً *devient alors pour nous en partie accessible* ^(١).

في هذه الإشكالية ينبغي إبراز نقطة ذات أهمية، هي نتيجة خلق الإله طبائع عاقلة. إذ بخلاف سائر الطبائع، ليس الإنسان مُدرّجاً في هذا النسق الكلي من خلال الفصيلة - التي هي الطبيعة البشرية - بل كفرد إنساني، له في ذاته قيمة خاصة به. في "المجموعة اللاهوتية" يكرس الأكويني فصلاً لهذا البيان الذي يبدو له أساسياً، يناقض "الاضطرارية" الأرسطية. فنجد القديس توما يكتب قائلاً إنه "وَحَدَه المخلوق العاقل والقادر على تَلَقّي توجيه يهيئُه لأفعاله - لا من حيث وجهة نظر الفصيلة وحدها، بل كذلك من وجهة نظر الفرد - هو حقاً من يملك عقلاً وحكمة،

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثاني. المسألة الحادية والتسعون. البند الثاني

.S. T. 1a2ae, q. 91, a 2

يتيحان له تبيين الكيفية التي بها يمكن - على نحو بالغ التعقيد - أن يكون شيء ما صالحاً أو سيئاً، بحسب الأفراد واللحظات والمواقف. وحده إذن المخلوق العاقل، هو مهيئاً من الإله لأفعاله [أفعال المخلوق العاقل]، لا من حيث وجهة نظر الفصيلة وحدها؛ بل كذلك من وجهة نظر الفرد".^(١)

من يدرس مصادر فكر الأكويني، يكتشف - على الأرجح - أن هذه الفكرة مسيحية على الأتم. وعلى الرغم من ذلك فإنها الفكرة التي يربط بها الأكويني مفهوماً ليس مصدره إلا أرسطو، هو مفهوم القانون الوضعي (الذي لم يقدّر أرسطو بغير التمهيد له). هذا المفهوم ليس إلا الكيفية الخاصة، التي وفقاً لها يصير القانون الأبدي متاحاً للإنسان. للاقتناع بهذا [الفرض]، يكفي أن يذكر في هذا المقام تعريف القانون الطبيعي على نحو ما توحى به "المجموعة اللاهوتية: "المخلوق العاقل خاضع للقانون الإلهي، وفقاً لكيفية تفوق تلك التي تتحقق لجميع الكائنات الأخرى، بمعنى أنه [المخلوق العاقل] يشارك هو ذاته في العناية الإلهية، إذ يُدبّر لذاته مثلما للكائنات الأخرى. كذلك فهو يشارك في العقل الأبدي؛ المحبب بنزوع طبيعي صوب ما هو متطلب من كيفية للفعل، ومن غاية. هذه المشاركة في القانون الأبدي - التي ينزع إليها المخلوق العاقل - هي ما يدعى القانون الطبيعي. (...). نور عقلنا الطبيعي - إذ جعلنا نميز ما هو صالح مما هو سيئ - ليس إلا انطباعاً فينا من النور الإلهي. إذن فمن الجلي أن القانون الطبيعي، ليس إلا مشاركة من القانون الإلهي في المخلوق العاقل".^(٢)

(١) "مجموعة الردود على الأمم": الكتاب الثالث. الفصل الثالث عشر بعد المائة C. G. III, 113.

(٢) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثاني. المسألة الحادية والتسعون. البند الثاني

.S. T. 1a2ae, q. 91, a 2

فى هذا النص لا يبدو القانون الطبيعى كجانبٍ أو جزءٍ من القانون الأبدى،
ينفصل عنه لى يكون لنا متاحًا. ما من قاسمٍ مشتركٍ - أيًا كان - بين هذين
القانونين؛ وليس فى الإمكان التقريب بينهما، إلا بتفعيل القياس. القانون الأبدى هو
قانون الإله للوجود، فى حين يكون القانون الطبيعى هو قانون الإنسان. الأخير
يعتمد على الأول! قانون الإنسان يستمد من قانون الإله قيمته كقاعدة. وقانون
الإنسان، هو وَخْذَةُ المتجانس مع وجود الإنسان^(١). وعليه فإن مرجع القانون
الطبيعى هو إلى النسق الإنسانى مباشرةً. إلا أنه ينبغى ألا يتبادر إلى الذهن أن
الأكوينى فى هذا المقام يجعل الإثبات الفلسفى الذى للقانون الطبيعى، يتوقف على
إثباتٍ لاهوتى؛ هو ذلك الذى للقانون الأبدى. لدى الأكوينى أن المعرفة بالنسق
الكلِّى وبالقانون الطبيعى، هى ذاتها معرفةً فلسفيةً الطابع. وليس السبب فى هذا
الاختلاف الأساسى - بين القانون الطبيعى والقانون الأبدى - راجعًا إلى ذلك
التمييز بين اللاهوت والفلسفة.

إنما يُدلى الأكوينى بذلك السبب [الأخر، فى الاختلاف بين القانونين] فى
النص الذى أورنته نوءا، حيث يؤكد أن العقل الإنسانى يُعرّف بمشاركته فى العقل
الإلهى. هذه المشاركة لا تعنى أن العقل الإنسانى، هو "ومضة" أفلتت من العقل
الإلهى.. ومضة متجانسة مع الفكر الإلهى، وإن ظلت متناهية وطارئة. إنما
على العكس يكون ما ينبغى فى هذا المقام فهمه، هو أن العقل الإنسانى إن لم
تتقصه الصلة بالإله - من حيث إن الإله يطرحه ويؤسّسه - فرغم ذلك يُشكّل
[العقل الإنسانى] نسقًا أصليًا، العقل الإنسانى يشكل مستوى خاصًا به ومستقلًا على

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة التاسعة عشرة. البند الرابع

.S. T. 2a2ae, q. 19, a 4.

نحو ما. العقل الإنساني "نورٌ طبيعيٌ ومخلوقٌ" *lumen naturale et creatum* [باللاتينية]، غير قابلٍ للاختزال إلى "النور الإلهي غير المخلوق" *lumen divinum et increatum* [باللاتينية]. على نفس النحو يَتميز القانون الطبيعي عن القانون الأبدي: هو قانونٌ إنساني وُضِعَ الإنسان، وإن لا تتقصه الصلة بالقانون الإلهي. القانون الطبيعي هو القانون الأبدي في صورة استعادها العقل الإنساني وطرحها. إذا ما اعتدَّ بالقانون الأبدي على نحو ما يَظهر [هذا القانون] على مستوى المخلوق، فعندئذٍ لا يكون هذا القانون الأبدي قانوناً بالمعنى الدقيق؛ بل باعثاً وتهيئةً وقياساً. وعليه فلا يوجد قانونٌ طبيعيٌ للحيوانات، بل باعثٌ طبيعيٌ وحسب. في الحيوانات، يكون هذا الباعث هو ثمرة القانون الذي وضعه الإله بشأن العالم. الأكوييني يكتب قائلاً: "إنما لمشاركة المخلوق العاقل في العقل الأبدي وفقاً لكيفية ذهنية وعقلانية، تتخذ [هذه] المشاركة - في القانون الأبدي - لها اسم القانون الطبيعي، بالمعنى الحقيقي. ذلك أن موضع القانون هو العقل (...). لكن في حالة المخلوق غير العاقل، لا توجد المشاركة وفقاً لكيفية عقلانية. وعليه فلا يمكن [ثمة] الحديث عن [أى] قانونٍ إلا قياساً".^(١)

هذا النص الوارد في "المجموعة اللاهوتية"، يبرز ما بين الإنسان والحيوان من فارق: ليس القانون الإلهي في الإنسان منظمًا ومحسوبًا *Sicut in regulato et mensurato* [باللاتينية] فحسب [مثلما هو في الحيوان]، بل هو كذلك منظمٌ وحاسب *Sicut in regulante et mensurante* [باللاتينية]^(٢). ويضيف الأكوييني أنه بهذا

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثاني. المسألة الحادية والتسعون. البند الثاني.

الرد على الاعتراض الثالث *S. T. 1a2ae, q. 91, a 2, ad 3um*.

(٢) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثاني. المسألة الحادية والتسعون. البند الثاني.

S. T. 1a2ae, q. 91, a 2

المعنى "يكون القانون الطبيعي شيئاً يؤسسه العقل، على نحو ما يكون الفرض *la proposition* - من ناحيته - من صنائع العقل".^(١)

فإذا قيل عندئذٍ إن النسق الكلى - الذى هو موضع تفكير العقل الإلهى - يصير على مستوى الإنسان قانوناً طبيعياً، فثمة - فى آنٍ معا - تأكيدٌ على أن الإنسان لا ينخرط فى هذا النسق الكلى - ولا يخضع له - إلا باكتشافه إياه، وباتخاذِه منه نسقاً عقلائياً. الإنسان - أساساً - خالقٌ للحق وللقانون، وفقاً للقانون الأبدى ذاته.

بناءً على هذه الملاحظات المبدئية على المعنى الذى ينسبه الأكوينى إلى القانون الطبيعى، يتسنى استخلاص بعض النتائج بشأن مجال ما هو سياسى، وبشأن المسألة التى تشغلنا فى هذا المقام؛ أى الصلة بين الفرد والجماعة السياسية. إحدى النقاط التى تبدو لى ذات أهمية قصوى فى نظرية الأكوينى، هى أن الإنسان إن كان يحكم القانون الإنسانى ويؤسسه، فإن قانونه هذا على صلةٍ بالقانون الإلهى. من هذه الوجهة يوجد تعارضٌ بين نظرية الأكوينى والنظرية الحديثة، القائلة بقانونٍ ذاتى - أو بقانونٍ تاريخى - تماماً ولا غير. لكن على هذا، لا تعنى نظرية الأكوينى أن ما أكد عليه من كَوْن الحق والقانون طبيعيين، هو - من حيث المحتوى - مُسلَّم به نهائياً وثابت. فإن محتوى القانون الطبيعى هو - على العكس - نسبى ومتغير. وهذا من حيث الجوهر، فما هذا القانون إلا تهيئةٌ للغاية. ما هو إلا استعادةٌ - على نحوٍ ما - للقانون الأبدى، بفعل تحديدٍ موضعٍ له فيما هو مختلفٌ ومتنوعٌ من أمكنة وأزمنة؛ انتظاراً لتطرق إنسانٍ - هو إنسانٌ إنسانى! -

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الرابعة والتسعون. البند الأول

.S. T. 2a2ae, q. 94, a. 1

إلى تلك الأمكنة والأزمنة. ويضيف الأكوينى أن ذلك القانون الطبيعى هو حقاً قانونٌ كلى، شأن كل ما هو طبيعىٌ للإنسان - مثل العقل والإرادة، بل واليد - لكن هذه الكليّة التى للقانون الطبيعى، ليست كليّة مجردة وهامدة. إنما هى كلية - وعمومية - تُبشّر بجميع التعيينات الواقعية، التى يمكن للعقل العملى أن يأخذ بها. الأكوينى يُبرز هذا الإبهام الذى فى القانون الطبيعى، مُتسائلاً كيف يمكن للإرادة الإنسانية أن تتسق بالإرادة الإلهية^(١)؟ وعندئذٍ يظهر أن هذا الاتساق يمكن أن يتحقق، حتى عندما يكون مراد الإنسان موضوعاتٍ مختلفة (القاضى يريد معاقبة اللص، وامرأة اللص تريد تبرئته [على سبيل المثال]!). كليّة الخير والغاية، هى ذاتها تجيز هذا التعدد لما هو مستهدف، بل وتقتضيه. على هذا النحو يكون القانون الطبيعى كمثلاً امتداداً... كمثلاً ضابطاً يمكن أن يتلقى محتويات متعددة، بحسب الأفراد والمواقف والأمكنة والأزمنة. بل إن هذا هو ما ينبغى أن يكون، لكى تظل للقانون الطبيعى صفة الدوام. حقيقة الأمر هى أن هذا القانون الطبيعى، هو مهمة أوكلَ العقل بها. والإنسان لا ينخرط - إنسانياً - فى النسق الكلى، إلا بتجشّمه هذه المهمة.

فى هذا المقام ينبغى لنا تقدير الطفرة التى أحدثها الأكوينى فى مجال القانون هذا! على عكس ما قيل مراراً، فليس لدى الأكوينى افتراضٌ سالفٌ لما هو موكلٌ - إلى كل إنسان - من تحقيق مهمة المعرفة الواقعية بالطبيعة الإنسانية، فى حياةٍ محاطةٍ - من جميع الجهات - بضوابط أخلاقية، مبعثها المعرفة - المفترضة سلفاً - بهذه الطبيعة. بهذا المعنى، لا يكون القانون الطبيعى أساس القانون

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة التاسعة عشرة. البند العاشر

.S. T. 2a2ae, q. 19, a 10

الوضعي. ما يقترحه الأكوييني من مسيرة وفكر، يناقض هذا تمامًا! نحن لسنا خاضعين سلفًا لقانون طبيعي، علينا أن نطيعه بلا تبصّر. إنما نحن - على العكس - مسئولون عن هذا القانون، الذي علينا أن نستقرئه من التاريخ؛ وأن ندرجه في ضوابط القانون الوضعي. على كل مجتمع ابتكار القواعد الأخلاقية الضامنة لبقائه على قيد الحياة، وكذلك تقع نفس التبعة على كل من في كنفه من بشر. والقانون الوضعي يُشكّل الإطار الواقعي والفعال لهذا الضمان. لكن فيما هو ثمة من ابتكار مستديم - وإن ظل تقريبًا - فإن كل مجتمع يتطلّع إلى مجال - تاريخي واقعي - لارتقائه إلى المستوى الإنساني. إذن فإن ما يدعو الأكوييني الحق الطبيعي أو القانون الطبيعي، لا يُمثّل للقانون الوضعي الأصل، بل الغاية. في مكان وزمان بعينهما، يُرسم القانون الوضعي الحدود المؤقتة - والتقريبية على الدوام، والمنقوصة - لإنسانية ممكنة للإنسان ومجتمعاته. وإذن فليس القانون الطبيعي سوى ذلك المبدأ النقدي للانفتاح وقد أدمج داخل القانون الوضعي، مستدعيًا منه طرّحه ذاته للمساءلة على الدوام، والانخراط في إنشاء - يتجدد على الدوام - لإنسانية متطلّعة إليها على الدوام. من ثمّ فإن فكر الأكوييني يشهد بأرفع ثقة في حرية الإنسان. إشارة الأكوييني إلى الإنجيل في خضمّ جبرية الفكر الأرسطي، تتيح له أن يجعل موضع تفكيره مقدّم إنسان حرّ ومسئول؛ منشئ للقانون والنظام. وقد تحقّق معاصرو الأكوييني ممّا في ذلك الفكر من خطر ثوري، بما أن مؤلّفات الأكوييني خُطرت مرتين في سنة ١٢٧٧، الأولى في باريس يوم السابع من مارس، والثانية في أكسفورد في اليوم الثامن عشر منه. وهذه النظرية في القانون، هي التي أجازت لعلماء اللاهوت من الرهبان الدومينيكان والفرانسيسكان، الانحياز القاطع إلى من فاجأهم مكتشفو القارة الأمريكية.

إذن فما الإنسان بجزءٍ من النسق الكونى الذى بإرادة الإله، إلا بصيرورته هو نفسه خالقاً للنظام. هذا النظام الإنسانى هو - فى المقام الأول - ذلك الذى للجماعة السياسية، مُتَبَدِّيًا - فى أنِ معنا - أساسيًا ونسبيًا! هو أساسى طالما استحال على الإنسان أن يتخذ لنفسه موضعًا، إلا بجعله - على نحو ما - ذلك المجتمع السياسى ينبعث منه هو. وهو رغم ذلك نسبىٌ ولاحقٌ، لا بمعنى كونه تاليًا للإنسان؛ بل من حيث نسبته إلى نسقٍ كلىٍّ يحتويه. أى أن المجتمع السياسى هو - منذ المُسْتَهْلَ - مجتمعٌ أخلاقى، مرجعه إلى غايةٍ تتجاوزه؛ هى بلوغ كمالِ جوهر الإنسان. فى هذا المجتمع السياسى، تُلاقى خصائص العقل الإنسانى؛ البالغ كماله بتحقيق ذلك المجتمع (السياسى): إنه مجتمعٌ يُمَثِّلُ مستوى بعينه، لكنه كذلك اشتقاقٌ من مستوى أرفع. إذن، لا يمكن للمجتمع السياسى أن يتخذ من نفسه غاية. فالمجتمع السياسى لا يمكنه السيادة على الإنسان وإخضاعه لسيطرته؛ وهذا بالتحديد لأن المجتمع السياسى هو - بتمام معنى الكلمة - واقعٌ إنسانى.

الفصل الثامن

تعريف ما هو سياسى

بتجميع الملاحظات الواردة فى الفصول السابقة - وإجمال تلك الملاحظات - يصير فى وسعنا التعرّض لكيفية تعريف الأكوينى لما هو سياسى. فى رأى أن هذا التعريف، تُنظّمه مفاهيم أربعة. أولها مفهوم المصلحة المشتركة، وثانيها مفهوم الكلّية، وثالثها مفهوم الإلزام العقلانى، ورابعها مفهوم النسبية.

أولاً: المصلحة المشتركة: غاية ما هو سياسى

أساساً يتحدّد ما هو سياسى بالمصلحة المشتركة، التى هى - للجماعة السياسية - الموضوع والغاية، فى آن معاً. هذا البيان الرئيسى يتعارض ببعض نظريات الفلسفة السياسية الحديثة، كما يتعارض - بصفة أعم - بما هو معاصر لنا من عقلية سياسية مُعَيّنة، شائعة إلى حدّ ما. نحن معتادون على جعل الحياة السياسية موضع تفكيرنا من حيث إنها صراعات تُخاض وتنتهى بالغلبة للطرف على الآخر، وهذا فى سياق الفكر الهيجلى وجدلية "السيد والعبد"؛ بل وبالإضافة يبدو لنا ما هو سياسى، كموضع النزاع على أتم وجه.. يبدو [هذا المجال السياسى] وكأن فيه موضع احتدام الصراعات الأخرى - النفسية والأخلاقية والاقتصادية، بل الإستيطيقية [نسبة إلى "الإستطيقا" أى "علم الجمال"] -

وَتَجَذَّرُ تِلْكَ الصَّرَاعَاتِ، وَإِمْكَانِ فَضَّهَا؛ وَكَأَنَّ فِي التَّعَارُضِ بَيْنَ الصَّدِيقِ وَالْعَدُوِّ تَجْمِيعًا لِكُلِّ التَّعَارُضَاتِ الَّتِي بَيْنَ مَا هُوَ طَبِيعِيٌّ وَمَا هُوَ غَيْرُ طَبِيعِيٍّ، وَبَيْنَ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ، وَبَيْنَ مَا يَعُودُ بِفَائِدَةٍ وَمَا لَا يَعُودُ بِفَائِدَةٍ، وَإِجْمَالًا لِتِلْكَ التَّعَارُضَاتِ! وَكَمَا لَوْ كَانَ الصَّرَاعُ وَالْحَرْبُ - أَوِ الصَّرَاعُ وَالتَّهْدِيدُ (عَلَى الْأَقْل) بِالْحَرْبِ - أَاسَاسِيَيْنِ لِلْحَيَاةِ السِّيَاسِيَّةِ إِلَى مَدَى فِيهِ يَكُونُ عَالَمٌ أَوْ مَجْتَمَعٌ بِلَا صَّرَاعٍ، عَالَمًا أَوْ مَجْتَمَعًا بِلَا سِيَاسَةٍ؛ وَمَنْ ثُمَّ عَالَمًا بِلَا تَارِيخٍ. هَذِهِ النِّظَرِيَّةُ وَهَذِهِ الْعَقْلِيَّةُ، تَسْتَدَانِ إِلَى تِلْكَ الْفِكْرَةِ الْمُورُوثَةِ عَنْ هِجَلٍ؛ وَهِيَ فِكْرَةٌ مُؤَدَّاهَا أَنَّ الْإِنْسَانَ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَتَّخِذَ لِنَفْسِهِ مَوْضِعًا، مَا لَمْ يَعْتَدَ بِذَلِكَ الْفَارَقَ - غَيْرَ الْقَابِلِ لِلَاخْتِرَالِ - الَّذِي يَفْصِلُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْإِنْسَانِ الْآخَرِ، وَمَا لَمْ يَنْخَرُطْ فِي صَّرَاعٍ بِهِ يَتَقَرَّرُ مَصِيرُهُ. مِنْذُنْذُ تَظْهَرُ الْحَيَاةُ السِّيَاسِيَّةُ حَقًّا بِاعْتِبَارِهَا أَاسَاسِيَّةً، بِمَا أَنَّهَا الْوَحِيدَةُ الَّتِي تَجْعَلُ مِنَ الْمُمْكِنِ التَّأَكُّيدَ غَيْرَ الْمَشْرُوطِ لِلذَّاتِ. لَا بَدَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ الْآخَرُ ثَمَّةً - سِوَاءِ تَعَلُّقِ الْأَمْرِ بِالذَّاتِ الْقَوْمِيَّةِ أَوْ بِالذَّاتِ الْفَرْدِيَّةِ - وَأَنْ يَكُونَ [هَذَا الْآخَرُ] هُوَ الْعَدُوُّ؛ وَهَذَا لِكَيْ يَسْتَطِيعَ الْأَنَا - بِفَعْلٍ مَخَاطَرَتَهُ بِخَوْضِ الصَّرَاعِ - الْإِنْبِعَاطَ مِنَ الطَّبِيعَةِ.

عَلَى أَنْ تَعَيَّنَ الْمَصْلَحَةُ الْمَشْتَرَكَةُ كَغَايَةٍ لِمَا هُوَ سِيَاسِيٌّ، هُوَ - مِنْذُ الْمُسْتَهْلِ - رَفْضُ لِتِلْكَ النِّظَرِيَّاتِ وَلِتِلْكَ الْعَقْلِيَّةِ. حَقًّا إِنْ لِقَاءَ الْآخَرِ يُفْهَمُ عَلَى أَنَّهُ ضَرُورِيٌّ؛ فَهُوَ وَحْدَهُ الَّذِي يَتِيحُ لِلْإِنْسَانِ أَنْ يَتَّخِذَ مَوْضِعَهُ حَقًّا، وَبِالْتِمَامِ. لَكِنْ هَذَا اللَّقَاءُ لَيْسَ ارْتِقَاءً بِالذَّاتِ الْفَرْدِيَّةِ (حَتَّى إِنْ كَانَ مُتَبَادَلًا)، بَلْ هُوَ عَلَى الْعَكْسِ تَجَاوُزٌ لِذَلِكَ الْارْتِقَاءِ؛ وَاقْتِضَاءٌ لِهَذَا التَّجَاوُزِ الَّذِي فِيهِ ذَاتٌ إِتْمَامِهِ. لَيْسَ مَجَالٌ مَا هُوَ سِيَاسِيٌّ مَجَالًا لِلنَّفْسِ أَوْ لِلْسَّلْبِيَّةِ، فِيهِ يَسْتَحِيلُ عَلَى الْإِنْسَانِ الَّذِي يِلَاقِي الْغَيْرِيَّةَ التَّغَلُّبَ عَلَيْهَا، إِلَّا بِنَفْيِهَا نَفْيًا لَيْسَ عَلَى الْإِطْلَاقِ نَفْيًا مُجَرَّدًا وَنَظَرِيًّا؛ بَلْ وَاقِعِيٌّ - فِي كُلِّ لَحْظَةٍ - وَيَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَكُونَ كَذَلِكَ، بَلْ يَكُونُ - أَحْيَانًا - بَدَنِيًّا! التَّأَكُّيدُ عَلَى الْمَصْلَحَةِ الْمَشْتَرَكَةِ - كَمَوْضُوعٍ لِمَا هُوَ سِيَاسِيٌّ وَغَايَةٍ لَهُ - لَا يَسْتَبْعِدُ الصَّرَاعَ وَالْعَنْفَ، وَلَكِنْ هَذَا

التأكيد يحظر جعلهما موضع التفكير كمُعَبَّرَيْن عن الجوهر ذاته لما هو سياسى. واقع الأمر هو أن الفرد - من حيث هو - ليس الجماعة، ومصلحة الفرد - من حيث هو - ليست المصلحة المشتركة، لكن لأن الإنسان بالطبيعة حيوان سياسى، فإنه - على نحو ما - هو الجماعة؛ والمصلحة المشتركة هي مصلحته الخاصة. وهذا بما أنه بفضل الوجود السياسى لكل فرد، يبدأ هو فى الوجود حقيقة؛ كإنسان إنسانى. حقاً إن المصالحة التى أعنيها، لا تحل إلا فى نهاية عملية قد تتفكك - فى كثير من الأحوال - فتتحول إلى صراع يفرض شيئاً من العنف، لكن إن كانت الصلة بالآخر تعنى نفياً ما، فإن هذا النفى ليس إلا مرحلة - أو حلقة فى سلسلة طويلة - يتولد منها ما هو سياسى، هذه الحلقة يمكن كسرُها والتغلب عليها، بل ينبغى لها هذا! من ثم فإن الأكوينى فى تأكيده ذاك على المصلحة المشتركة، يطرح كُليَّة حقيقة للإنسان كمبدأ مُسلم به: بحيث لا يتوصل الأفراد الخواص إلى تحققهم على الأصالة، إلا بانفتاحهم على مجتمع بعينه. ليس هذا فحسب، بل يفترض الأكوينى أن نفس تلك المجتمعات لا يمكن أن تحقق مصلحتها هي، إلا بالانفتاح على سائر المجتمعات كافة. الأكوينى يكتب قائلاً إنه "بالطبيعة توجد غاية نهائية وحيدة لجميع البشر."^(١) وحتى إن حالت الأطر الاجتماعية لعصر الأكوينى دون توسُّعه فى بيانه ذاك، فالحاصل أنه كان على وعي تام بأن أشد نظرياته أساسية، تعنى توحيداً حقيقياً للإنسانية بأجمعها؛ ومن ثم قانوناً دولياً. بل إن الأكوينى كان أحد المفكرين النادرين فى عصره، من حيث وعيه ذاك. إنما فى المفهوم الأرسطى للطبيعة، يجد الأكوينى مبدأ الوحدة الحقيقية للإنسانية. ولأن وحدة الطبيعة تؤسس وحدة الميول الأساسية، فإن الأكوينى يستخلص - من ذلك - أن البشر جميعاً

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة المائة. البند الأول: الرد على

الاعتراض الخامس S. T. 1a2ae, q. 100, a. 1. ad 5um

يحتذون نفس الغاية. على هذا النحو يكون تأسيس الوحدة العملية للإنسانية، وسنجد الأكويني واضعاً تخطيطاً أولياً لـ "قانون الأمم" [وهو العنوان الذى اتخذ قبل العصر الحديث، لما بات يُعرف لاحقاً بـ "القانون الدولى"]. كان ذلك تخطيطاً لنوع من القانون الوضعى، خليفاً بإدارة صلات المجتمعات الإنسانية بعضها البعض. وقد بتنا نعرف إلى أى مدى أفاد فرانسوا دى فيتوريا [الراهب الدومنيكى الذى انتصر - فى شهادته التاريخية - لسكان القارة الأمريكية الأصليين ضد الغزاة] مما وفره الأكويني من بيانات^(١).

ثانياً: ما هو سياسى، فيه تجميعٌ لغايات الإنسان

الجماعة السياسية ترعى المصلحة المشتركة، ولهذا الغرض تُوحّد الأفراد. ثمةٌ يجىء دور مفهوم الكلّية. واقع الأمر هو أن الجماعة السياسية ليست وحدها - من بين سائر الجماعات التى تضم البشر - التى ترعى المصلحة المشتركة. لقد سبق أرسطو إلى تحليل الأسرة والقرية والمدينة^(٢)، بهذا المعنى. أمّا الأكويني فموضع علمه هو الأسرة والبشرية [جمعاء] *universitas* [باللاتينية] والأهالى *civitas* [باللاتينية] والمملكة *regnum* [باللاتينية]. إذن، فما الخصوصية التى للجماعة السياسية من حيث هى؟

(١) من هذا المنظور تُستوجب قراءة كتاب *R. H. Martin* [الذى بعنوان] *Francisco di Vittoria et*

la "Leçon sur les indiens". باريس (الناشر *éd du Cerf*) سنة ١٩٩٧.

(٢) يُرجع إلى ما ذكرناه فى الهامش ١ من الفصل السادس. أ.ع.ب.

فى هذا المقام ينبغى لنا استرجاع ما سلف من تحليلات لمفهوم عدالة القانون: مثلما تحتوى عدالة القانون جميع الفضائل وتكون هى الفضيلة ذاتها، كذلك فإن ما هو سياسى، يحتوى الوجود الإنسانى بأجمعه. وبخلاف سائر الجماعات التى تضم البشر، تستهدف الجماعة السياسية مصلحة، مشتركة هى - على نحو ما - كُليَّة تجمع المصالح الأخرى، وتُحقِّق هذه المصلحة. وهذا التجميع لن يمكن - بأى حالٍ من الأحوال - أن يصير شموليَّة، لأن هدف الجماعة السياسية ليس استعباد الإنسان، بل جعله يولد لذاته؛ بمعاونته على بلوغ غاية أرفع.

إذن، من المهم الإيضاح الدقيق لفكرة الكُليَّة هذه! الجماعة السياسية لا تنشئ المصلحة المشتركة من العدم *ex nihilo* [باللاتينية]. قبل الجماعة السياسية - إن جاز القول - وُجد الأفراد، ووجدت الطبيعة؛ ووجدت الصلات المتعددة بين الإنسان والطبيعة. إن كان ما هو سياسى لا ينشئ شيئاً، فإنه يستعيد كل ما سبقه ويعطيه معنى؛ إذ يُهيَّؤه. من الجلى تماماً أن هذه الاستعادة وهذا الاستيلاء، لا يمكن فهمهما كفكرتين ذهنيتين مُجرَّدتين. هما لا يظلان خارج البشر والأشياء، بل على العكس يخرقان كل هذا؛ مثلما يأخذ الشكل بالمادة، ليكوّن منها وحدة منفصلة. النظام الذى يوحى به ما هو سياسى - ويفرضه - ليس شكلاً فارغاً؛ هذا النظام هو التهيئة ذاتها للأشياء وللشعر، فى سبيل غاية هى المصلحة المشتركة.

يمكننا فى هذا المقام تبيان الكيفية التى بها يأخذ ما هو سياسى بسائر أبعاد الوجود الإنسانى، ويوجِّهها صوب هذه الغاية المحتدأة. من يقرأ "المجموعة اللاهوتية" يلقى فيها تخطيطاً أولياً، حيث يظهر الأكوينى أن ما هو سياسى يأخذ بالحياة الاقتصادية ويوجهها^(١). التجارة (*negotium* [باللاتينية]) هى فى عرف

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الثانى من الجزء الثانى. المسألة السابعة والسبعون. البند الرابع

.S. T. 2a2ae, q. 77, a. 4.

الأكويني، شأنٌ خاصٌ يحتذى غاياتٍ خاصة. وفي رأيه أن التجارة يستحيل شرعاً أن تكون لها اليد العليا في كلِّ من تبادل المنافع اللازمة للحياة وتوزيعها. إنما على المجتمع السياسي، يكون واجب الإعداد لمنفعة أفراده. لكل إنسان الحق في وجود إنساني، وفي عرف الأكويني أن هذا الحق يستحيل أن تجعل منه مناسبة للربح. في المجتمع الذي هو موضع تفكير الأكويني، يكون ما يدعى اليوم القطاع الأولي، بأكمله متعلقاً بالسلطة السياسية؛ التي هي وحدها الممثل الأصل للمصلحة المشتركة. إن جعل مفهوم المصلحة المشتركة شاملاً جميع المنافع الضرورية، فعندئذٍ لا يبقى للمبادرة الخاصة سوى إدارة ما هو غير ضروري. وهذا الذي هو غير ضروري، ينبغي له أن يعود على المصلحة المشتركة بما تعود به التجارة ذاتها. على التجارة أن تتجاوز مرماها المباشر والخاص، الذي هو الربح؛ لتكون في خدمة المجتمع. إذن فباستمرارٍ ينبغي للتجارة أن تستهدف ما هو أبعد من الفوائد المتوقعة! عليها أن تصير خدمةً للمعوزين وللفقراء، مثلما هي خدمةٌ لبيوتاتها. وعلى نحوٍ أشمل، ينبغي للتجارة أن تصير خدمةً للمجتمع السياسي بأكمله؛ إذ تمده بما ليس لديه من منافع. عندئذٍ يصير الربح ذاته، الأجر العادل عن خدمةٍ أدّيت إلى المجتمع.

ليس هذا إلا مجرد مثال، يُجدي في إظهار الكيفية التي بها - في رأي الأكويني - يستحيل أن يكون تحقيق المصلحة المشتركة، دون استيلاء ما هو سياسيٌ - نوعاً ما - على سائر أبعاد الوجود الإنساني؛ كي يأخذ بتلك الأبعاد، ويوجهها صوب تلك المصلحة المشتركة^(١). إن ترك ما هو سياسيٌ عناصر وجوده

(١) لم أعرض هنا إلا لمثال واحد على سيطرة ما هو سياسي على أبعاد الوجود الإنساني كافة، وهو مثال التجارة. من الجلي أنه يجب تعميم هذا المثال: إن المجتمعات الجزئية كافة - مثلما الأفراد جميعاً - يعاد إدماجها في النظام السياسي، لا لتذوب فيه بل ليكون به اكتمالها، أي توجُّهها صوب غائية تتجاوزها؛ إذ تُهيأ *une finalité qui les dépasse en les achevant*.

الإنسانى لذواتها - مُسلِّماً إياها إلى ما تختص هى به من ضبطها ذواتها بذواتها - فقد تَخَلَّى بحكم هذا ذاته، عن غايته الأساسية؛ التى هى المصلحة المشتركة. لكن هذا المثال لا يكتسب معنى، ما لم يُوضَعَ فى إطارٍ واقعى، هو الاقتصاد (على نحو ما أمكن أن يكون الاقتصادُ موضعَ علم الأكوينى). فى ذلك السياق التاريخى، يتضح لنا أن المتطلَّبات التى وضعها الأكوينى - وهى متطلَّبات يمكن أن تبدو لنا مُقرَّطة أو مُبسَّطة، بالنسبة إلى المعطيات الاقتصادية الحالية - تكتسب سداً فى سياق اقتصادٍ عصره الذى هو الاقتصاد الإقطاعى، ولكن بالأخص الاقتصاد التجارى؛ الذى بدأ يتخذ موقعه فى ذلك العصر. ما فى إمكاننا اليوم الإبقاء عليه من تحليلات الأكوينى - التى عفا عليها الدهر - هو المبدأ الذى يحكمها، أى التأكيد على واجب تجشُّم المجتمع السياسى مهمة [السعى إلى] المصلحة المشتركة التى ينبغى أن يضطلع بها؛ وحيث يستحيل على أى فردٍ - أو مجموعة - التحول بخدمات مرصودة لرعاية مصلحة المجتمع بأكمله، إلى المصلحة الخاصة. أمّا بشأن التطبيق الواقعى لذلك المبدأ، فإن الأكوينى نفسه يُقرُّ بأنه يتوقف على الملابس التاريخية. فى "المجموعة اللاهوتية"^(١) - حيث يُعقَّب الأكوينى على تعريف صاغه [كبير أساقفة إشبيلية فى القرن السابع] إيزيدور دو سفيى *Isidore de Séville* - نجد القديس توما مُلِحاً على أن القانون الوضعى - المُستوجِب منه تفعيل القانون الإلهى أو الطبيعى - عليه على الدوام مراعاة الملابس، وألا يكف

من اليسير أن يخطر بالذهن أن هذه الجدلية التى هى فى الحقيقة توفيق *harmonisation* لا تجرى دون إثارة تعارضات تستدعى حلولاً وتبرُّر - على نحو ما سنُبصر لاحقاً - [ضرورة] الاستعانة بضابط عقلائى.

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الخامسة والتسعون. البند الثالث

.S. T. 1a2ae, q. 95, a. 3.

عن التوافق بالأوضاع الذاتية والموضوعية، ولا عن التوافق بالعقليات والمؤسسات والأعراف... إلخ. على هذا النحو فأبداً لن يكون القانون الوضعي مُعرباً عن القانون الطبيعي، أو كمجرد تدوين له، بل على الدوام يكون القانون الطبيعي موضع تطويع القانون الوضعي له؛ إذ يقوم الأخير بتفسير الأول، بكل المخاطر المحتملة من جرّاء هذا.

ثالثاً: ما هو سياسى: الإلزام العقلانى

على نحوٍ بديهيٍّ بما فيه الكفاية، فإن هذه الملاحظات بشأن ما يقوم به المجتمع السياسى من تجميع للوجود الإنسانى، تُفسّر السبب فى احتياج ذلك المجتمع إلى اللجوء إلى إلزامٍ يُطرح باعتباره عقلانيّاً. هذا المفهوم الثالث - الذى يحدد خصوصية المجتمع السياسى - يبدو متناقضاً إلى حدٍّ كبير، ويبدو لى أنه ما من فلسفةٍ سياسية (تلك التى للأكويني بمثل غيرها) قد أمكن أن تفلت من هذا التناقض. ما فى الأمر هو أن الواقع الذى يمثله المجتمع السياسى، هو - فى آنٍ معاً - الأشد إحياءً بالاطمئنان والأشد إقلاقاً! هو موجٍ بالاطمئنان بمعنى أن المجتمع السياسى هو - على أتم وجه - موضع ازدهار الوجود الإنسانى: ببلوغ الإنسان الوجود السياسى يصير حقاً إنسانياً ويُرضى رغبةً له، وهى رغبةٌ تبدو للأكويني عميقةً إلى مدى يجعله لا يتردد فى اعتبارها رغبةً طبيعية؛ مثلها مثل الرغبة فى الرؤية الإلهية. داخل هذا المجتمع السياسى يلاقى الإنسان الإنسان الآخر، ويحقق التواصل. وعليه فإن هذا المجتمع السياسى - الذى يروق لنا أن نتخيله كاملاً وكليّاً - لا يُشبع الاحتياجات النفعية فحسب، بل يُحقّق "الرفأينة".. يحقق سعادة العيش سوياً، بتعبير أرسطو.. يحقق الخير الأسمى. وهذا المجتمع

السياسى هو ازدهار الوجود الإنسانى؛ ذلك الازدهار الذى يستحيل أن يُحقَّقه الانغلاق فى العزلة.

إلا أن هذا الواقع للمجتمع السياسى، يبدو بالمثل مقلَّفاً. أفلاطون نفسه يُقرُّ - رغم فزعه من أخلاقيات الأقوى، التى يوحى بها كاليكس وتراسيماخوس [والتي عرضها أفلاطون، فى محاوره "الجمهورية"] - باستحالة انفصال العنف عن الحياة السياسية. ما من شك كبير - على حد قول أفلاطون - فى أن العاطفة المشبوبة *Thumos* [باليونانية، مكتوبة بالحروف اللاتينية] ينبغي لها أن تخضع للذهن " *Nous* [باليونانية، مكتوبة بالحروف اللاتينية]، وبه يكون ضبط خطاها على سبيل العدالة. لكن هذه العاطفة المشبوبة *Thumos* [باليونانية، مكتوبة بالحروف اللاتينية]، لا تُمَحَى بحكم هذا. هى دائماً ثمة.. فى الوطن، وإذ تواكبها "الرغبة" *Epituhmia* [باليونانية، مكتوبة بالحروف اللاتينية]، فإنها تبدو على الدوام كتهديد بالقلق وبالتفكك. أفلاطون لا ينهى عن وصف الوطن المثالى - الذى يحقق الانسجام بين طبقات المواطنين الثلاث - بأنه دولة مزعزعة ومُرَهفة.. بأنه شىء كأنه مصير سيئ، لا يفتأ يُنذر بجلب التفكك على هذا الوطن [المثالى]؛ حتى يصل الأمر إلى الطغيان، الذى هو انتصار العنف، وسيطرة القوى على الضعيف^(١).

(١) [محاوره أفلاطون] "الجمهورية". الكتاب الثامن. رقم ٥٤٤ وما يليه. *République, VIII, 544 sq.* فى عُرِف أفلاطون أن كلاً من "الذهن" *Nous* [باليونانية، مكتوبة بالحروف اللاتينية] و"العاطفة المشبوبة" *Thumos* [باليونانية، مكتوبة بالحروف اللاتينية] و"الرغبة" *Epituhmia* [باليونانية، مكتوبة بالحروف اللاتينية]، واقع مزيج؛ يمكن أن يُنشئ العدالة مثلما يمكن أن ينشئ الظلم! الـ *Nous* هو الفكر الذى تمثله طبقة الحكام ويجب أن يزدهر فى فضيلة الحكمة، والـ *Thumos* - بما فيها من نزق - تمثلها طبقة المحاربين ويجب أن تزدهر فى فضيلة الشجاعة، وأخيراً الـ *Epituhmia* وهى [الشاملة من بين معانيها بالطبع] "الاشتهاء".

معظم الفلاسفة السياسيين المعاصرين قد أقرّوا بهذا الوجود للعنف ، بل جعلوا منه - فى أثر ماكيافللى - قاعدةً للحياة السياسية. وحتى عند رفض تنظير العنف، يجرى الإقرار به واللجوء إليه؛ إن لم يكن إلا لمحوه. على هذا النحو يعتقد ماركس أن العنف ضرورى، حتى إن لم يكن يمثل سوى لحظة! العنف مرتبط بالدولة؛ ولكن الدولة ليست إلا مرحلة انتقالية، تتسم بها إنسانية تعاني الاغتراب. ومحو الدولة بفعل العنف الثورى، هو الشرط الأساسى للانتقال إلى ما يتجاوز العنف.

وعليه، ينبغى لنا التساؤل عما هى - فى المنظور الذى يتّسع به فكر الأكويينى، على أثر أرسطو - صيرورة العنف؟ للإجابة عن هذا التساؤل، يركز الأكويينى على نصٍّ لأرسطو شرحه ملّياً [هو النص الذى قال فيه أرسطو إنه]: "من العسير التّوصّل منذ الطفولة إلى التّدرب على الفضيلة جيّداً، إن لم تكن التربية خاضعةً لقوانين جيدة. ذلك أن حياةً آخذةً بالتحفظ وبالشّدّة، لا تروق لغالبية البشر، وللشباب خاصّة. على هذا ينبغى أن يكون بالقوانين تنظيم غداء الشّبان وانشغالاتهم: ستكف [القوانين] عن أن تكون مؤلمة لهم، متى صارت عادات. لكنّ بالتأكيد لا يكفى قسر النفس على الأخذ بنظامٍ غذائى [معين، فيه فائدةٌ صحيّة]، وعلى قاعدة سليمة للحياة فى سن الشباب. بل إنه متى كان بلوغ سن الرجولة، تستوجب ممارسة قواعد معيّنة والاعتياد عليها، ولهذا الغرض بدوره سنكون بحاجة إلى قوانين. من ثمّ فبكلمة واحدة، سنكون بحاجة إليها طيلة حياتنا، ذلك أن

والتي تمثلها طبقة التجار ويجب أن تزدهر فى فضيلة الاعتدال. وفى عرف أفلاطون كذلك أن وحدة الوطن - أى العدالة - ليست وحدة مباشرة متاحة دفعة واحدة. إنما هى مهمة يجب إنجازها.. هى وحدة ينبغى أن تتحقق! لهذا السبب فإن السياسة لا يمكن التفكير فيها، إلا جدلياً *la politique ne peut être pensée que dialectiquement*.

الأغلبية تدعن للإكراه بأكثر مما للحجة الصائبة، وتعتبر بالعقوبات بأكثر مما بمثال الجمال الأخلاقي. (...) باختصار فكما قلنا توًا، لبلوغ الصلاح يجب تلقى تربية جيدة، واكتساب عادات طيبة، ثم مواصلة قضاء الحياة فى انشغالات شريفة. و[كذلك يجب] عدم ارتكاب شرًا أبدًا، طوعًا أو كرها. إلا أن هذه الشروط لا تتوفر، إلا لدى أولئك الذين عرفوا الطريق إلى تدبير الحياة بقدر من الذكاء؛ وبنظام سليم محبب بالقوة التى تضمن فعاليتها. لكن حاصل الكلام أن السلطة الأبوية لا تملك القوة الفعالة ولا القدرة على القسر، ولا تزيد عليها - شيئًا على الإطلاق - سلطة رجل بمفرده، إلا إن كان ملكًا أو شيئًا شبيهًا بهذا، بينما تملك القوانين هذه السلطة الجبرية. وهذا باعتبار أن القوانين هى - على هذا - قاعدة نظرية، ناشئة عن الحكمة والذكاء.^(١)

(١) أرسطو: "الأخلاق إلى نيقوماخوس". الكتاب العاشر. الفصل العاشر. Aistote, *Ethique à Nicomaque*, X, 10 (, 1179b, 31 ; 1180a, 14-22). وتُنظر شروح الأكويني على الكتاب العاشر [من مؤلف أرسطو] فى الأخلاق. المطالعة الرابعة عشرة. In *Ethic. Lib. X, lect. 14*, n.2149-2154. [وفى ترجمة Jean Voilquin لمؤلف أرسطو ذاك، تلك الترجمة المصحوبة بنشرة كاملة للأصل اليونانى لمتن العمل والتى اختار لها واضعها عنوان *Éthique de Nicomaque* وليس *Éthique à Nicomaque*، والصادرة من باريس (نشر Garnier، د. ت.) ترد فقرة *aussi est-il difficile de recevoir, dès la jeunesse, une saine éducation incitant à la vertu, si l'on n'a pas été nourri sous de telles lois, car la foule, et principalement les jeunes gens, ne trouvent aucun agrément à vivre avec tempérance et fermeté. Aussi les lois doivent-elles fixer les règles de l'éducation et les occupations, qui seront plus facilement supportées en devenant habituelles. A coup sûr, il ne suffit pas que; pendant leur jeunesse; on dispense aux citoyens une éducation et des soins convenables ; il faut aussi que, parvenus à l'âge d'homme, ils pratiquent ce qu'ont leur a enseigné et en tirent de bonnes habitudes. Tant à ce point de vue, que pour la vie entière en general, nous avons besoin de lois. La foule en effet obéit à la nécessité plus qu'à la raison, et aux chatiments plus qu'à l'honneur.* كمقابل فرنسى للفقرة البادئة بعبارة "من العسير التوصل منذ الطفولة..." والمنتهية بعبارة "... تعتبر

فى هذا النص يجهد أرسطو لعقد مصالحة بين عنصرين هما - فى حقيقة الأمر - من الأشد استعصاء على التصالح: العنف والرشاد! بهذا المعنى فإن الوطن هو - على أتم وجه - الموضع الذى فيه الإلزام: فى الوطن يكون الإنسان ملزماً بحسن السلوك على أحسن وجه، إذ يتجاوز ذاته طائعاً أو كارهاً، كما يؤكد

بالعقوبات بأكثر مما بمثال الجمال الأخلاقى."، بينما فى الترجمة التى رجع إليها المؤلف

(إيف كاتان) ترد فقرة *Il est difficile de parvenir dès l'enfance à bien s'entraîner à la vertu si on n'est pas élevé sous de bonnes lois. Car une vie sobre et dure ne plaît pas à la masse des hommes, surtout les jeunes. Aussi faut-il régler par des lois la nourriture et les occupations des jeunes gens : elles cesseront de leur être pénibles quand elles seront devenues des habitudes. Mais bien sûr, il ne suffit pas d'imposer un régime alimentaire et une règle de vie correcte quand on est jeune. Même une fois parvenu à l'âge d'homme, on doit pratiquer certaines règles et s'y accoutumer, et à cet effet aussi nous aurons besoin des lois. Donc en un mot, nous en aurons besoin pour notre vie entière. Car la masse obéit à la contrainte plus qu'à l'idéal de la beauté morale.*

فى تلك الترجمة ترد فقرة *Si donc, comme nous l'avons dit, il faut nourrir et éduquer convenablement celui qui par la suite deviendra homme de bien ; si lui-même doit, au cours de sa vie, se livrer aux occupations convenables et ne commettre, ni involontairement ni volontairement, aucun acte malhonnête, ce résultat ne sera obtenu que s'il est contraint de se plier à certaines façons de penser et à de sages prescriptions ayant force de lois. L'autorité paternelle ne possède pas ce caractère de force et de nécessité ; ce n'est le propre d'aucun homme en general, à moins qu'il ne soit roi ou quelque chose d'approchant. Par contre la loi n'est pas dépourvue de cette puissance coercitive, attendu qu'elle est l'expression, dans une certaine mesure, de la prudence et de l'intelligence* (ص ٥٠١)، كمقابل فرنسى للفقرة البائدة بعبارة "بالاختصار

فكما قلنا توأ، يجب...". والمنتهىة بعبارة "... قاعدة نظرية ناشئة عن الحكمة والذكاء"، بينما

فى الترجمة التى رجع إليها المؤلف ترد فقرة *Bref comme nous venons de le dire; on doit; pour être bon, être bien élevé et prendre des bonnes habitudes et ensuite continuer à passer sa vie en d'honnêtes occupations et, bon gré mal gré, ne jamais rien faire de mal. Or ces conditions ne se réalisent que chez ceux dont la vie est réglée par une certaine intelligence et un ordre correct; doué de la force qui assure son efficacité. Mais en somme, l'autorité paternelle n'a pas de force efficace ni de pouvoir de coercition, et n'en a jamais davantage l'autorité d'un homme unique, à moins qu'il ne soit roi ou quelque chose comme cela, tandis que la loi a cette puissance coercitive, étant bien entendu par ailleurs qu'elle est une règle théorique procédant d'une sagesse et d'une intelligence* [أ.ع.ب.].

أرسطو. لكن هذا الوطن هو كذلك الموضع الذى فيه الرشاد... هو الموضع الذى فيه يتمثل القانون باعتباره "قاعدة نظرية ناشئة عن الحكمة والذكاء". منذئذ لا يمكن أن يكون هذا العنف الذى يُمارَس بفعل القانون، إلا عَنف الرشاد.. إلا إلزامًا عقلانيًا. الرشاد يظهر فى صورة الإلزام، لا لأنه إلزام، بل لأنه يُوجَّه إلى إنسان ليس (بعدُ) عقلانيًا تمامًا. ما من مخالفة - فى هذا المقام - لأرسطو، إذ يُقال إنه فى عرفه يكون المجال السياسى، هو مجال الإلزام الأشد انضباطًا (على عكس مجتمع جزئى، كالأسرة على سبيل المثال). وهذا لأن المجال السياسى هو كذلك - وعلى أتم وجه - الموضع الذى فيه يمكن للإنسان بلوغ أرفع عقلانيَّة.

ما تفكير الأكويينى بمختلف عن تفكير أرسطو. فى عرف الأكويينى أن الحق والقانون - اللذين هما شكَّان للوطن - يضعان موضع التنفيذ جدليةً بين العنف والرشاد. ما استقرَّ عليه الأكويينى، هو أن القانون ليس أمرًا، وهذا بمعنى ذلك الذى يجد مصدرًا من إرادة مُتَعَسِّفة ومُتَعَسِّرة على الفهم. كما لا يعتقد الأكويينى أن تعريف القانون هو الإلزام والجزاء. ففى عرفه أن القانون تهيئة عقلانيَّة، وأن الرشاد هو وحده ما يخلع على القانون سلطةً إلزاميَّة؛ فالرشاد يُحوِّل القانون أن يحظر أو يجازى أو يعاقب. القانون يتمتع بسلطة *potestas* [باللاتينية]، وما هذه السلطة إلا الوجه الآخر لسيادته العقلانية.

عندما يتساءل الأكويينى عمَّا إذا كان الجميع خاضعين للقانون^(١)؟ فإن أول ما يجيب به هو أن القانون بأوَّل معانيه مفروضٌ على الجميع. وهذا من حيث إن القانون هو التعبير عن القاعدة العقلانية. من المستحيل على أى إنسان أن يتحرَّر

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الخامسة والتسعون. البند الثالث

.S. T. Ia2ae, q. 95, a. 3.

من القانون، وأن يخرج على النسق الأخلاقي. لكن بمعنى آخر فإن من يبحث في سمة الإلزام، لا بد أن يستخلص أن غير الفاضلين (*mali* [باللاتينية]) من الناس هم وحدهم الخاضعون للقانون، بما أن الآخرين - أي الفاضلين (*boni* [باللاتينية]) من الناس - يفعلون تلقائيًا ما يأمر به القانون، دون تحمّل أى إلزام. من ثم فإن العنف الذى فى صورة الإلزام، يبدو إجراءً ضروريًا (بسبب البشر غير الفاضلين) ، ولكنه إجراءً فى طريقه إلى الاختفاء؛ بقدر ما يستتبّ حكم الرشاد.

الأكويني يعلم تمام العلم أن حكم الرشاد هذا - الذى لسيكون محوًا لكل إلزام - هو مثال لن يتم بلوغه أبدًا. أبداً لن يستطيع الإنسان الخروج - تمامًا ونهائيًا - عن سياق الإحساسات والانفعالات. وعليه فواقعياً يستحيل كف النسق القانونى عن معاشته للبشر فى صورة الإلزام، ولكنه على الدوام إلزامٌ يستبقى فى حدود الرشاد.. إلزامٌ مطوّعٌ ومجعولٌ إنسانياً، وإن ظلّ - رغم ذلك - إلزاماً.

إذن، فإن السياسة والمجتمع السياسى، يكون فيهما كذلك موضع العنف. هذا لا يعنى أن على السياسة أن تتطرّ الحرب - أو الصراع - وتسعى إلى استيعابها، بالانتقال بها إلى مستوى آخر؛ يُصطنع له منطقٌ ما. إنما يعنى أساساً أن المجتمع السياسى والسياسة عموماً يقتضيان نسقاً قانونياً يرتضيانه، ويطالبان بالخضوع لقوة القانون وحدها. عندئذٍ تُطرح المسألة - التى سوف أبحثها لاحقاً - الخاصة بكيفية إمكان التوصل إلى حكم القانون.. التوصل إلى الخضوع لسلطة الرشاد وحدها دون غيرها، ومن بنى الإنسان دون غيرهم، يكون المُشرّع والحكومة، بل الدولة نفسها، وهذا فى مجتمع إنسانى.

رابعاً: نسبية ما هو سياسى

المفهوم الرابع الذى يسم السياسة والمجتمع السياسى، هو مفهوم النسبية. فى الفصل السابق سلفت لنا ملاقة هذا البيان الأساسى للأكوينى، الذى يؤكد أن المجتمع السياسى يستحيل فهمه كغاية مطلقة، بل هو على الدوام وساطة إلى غاية تتجاوزه. إنما الرجوع إلى هذه الفئة من الوساطة، هو الذى يتيح فهم إمكان كون النسق السياسى تجميعاً، دون أن يكون شمولياً.. هو الذى يتيح فهم إمكان النسق السياسى أن يستعيد فيه مجموع الوجود الإنسانى، وعلى الرغم من عدم استبعاد الوجود الإنسانى، ولا اختزاله إلى البعد السياسى وحده، على هذا النحو فإن شيئاً لا يمكن أن يُفَلت تماماً من الحياة السياسية، وعلى الرغم من ذلك فإن كل شيء يتجاوزه؛ لأن هذه الحياة السياسية ليست إلا غاية وسيطة. بشأن ما يجرى تأكيده أحياناً من أن ما يعنيه الأكوينى فى هذا المقام، هو أنه بفعل كون الإنسان شخصاً فهو يُفَلت من السياسة؛ ببقائه فى اتصال مباشر - ودون وساطة - بالإله، فإننى - على العكس - لا أشرك فى هذا الظن. ما يعنيه ونسب ما هو سياسى بأنه مجرد وساطة أو غاية وسيطة، هو أن المرور به محتوم، ولكن يمكن - وفى أغلب الظن ينبغي - تجاوزه؛ بالإفلات منه على نحو ما. وإذا كان حقاً أن مفهوم "الشخص" فى فكر الأكوينى يتضمن صلةً بالإله، فهذا لا يعنى أن هذه الصلة ينبغي أن تكون موضع التفكير باعتبارها مباشرة. الشخص يكون هو نفسه رهناً وساطة المجتمع. وإنما بالتحديد لأن المجتمع جماعة من الأشخاص، يتأكد أن هذا المجتمع وساطة. إن أمكن أن يكون الشخص قد تشكّل أولاً كمستقل عن المجتمع السياسى - ثم أمكن أن يكون موضع التفكير بهذا الاعتبار - فعندئذ ينعسر استيضاح كيفية فهم المجتمع السياسى كمجموع قائم بالوساطة، ومرحلي ومفتوح. وليستحيل فى

المجتمع السياسى تجاوز الشمولية - المراد إنكارها بفعل تأكيد أولية الشخص -
سوى على نحو خارجي تمامًا ومصطنع.

على هذا النحو فبفعل التأكيد على أن المجتمع السياسى وساطة، يكون
المعنى - الأشد بعد عمقا - هو أن المجتمع السياسى يبلغ بالإنسان إنسانيته. وهذا
من حيث إن المجتمع السياسى، هو وساطة للإنسان. وإنما لهذا السبب يكون هذا
المجتمع - فى آن معا - ضرورياً وغير كافٍ. يكون هو - شيئاً ما - كالطريق
المؤدى إلى البلدة المراد بلوغها: من الضرورى اتخاذ هذا الطريق وسلوكه
بأكمله لبلوغ البلدة، ولكن الغاية المستهدفة ليست الطريق المؤدى إلى البلدة؛ بل
البلدة ذاتها. يبدو أن مفهوم الوساطة هذا الذى أذكره هنا للإعراب عن فكر
الأكوينى فى جانبه الخاص بنسبية المجتمع السياسى، مفهوم سلبي وإيجابى فى آن
معا. قد يجدى المثل الذى ضربته - وهو الطريق [المؤدى إلى البلدة] - فى إلقاء
بعض الضوء على هذا المفهوم، حتى إن كان تقريباً جداً: حين أكون فى الطريق
المؤدى إلى البلدة، لا أكون بعد فى البلدة، ولكننى - على نحو ما - فيها منذئذ!
أنا أخذ فى إجراء، سيؤدى إلى البلدة. ثمة تلاقى بعض المعطيات الرئيسية لعلم
الإنسان لدى الأكوينى، الخاصة بالإنسان كـ "وجود فى العالم"؛ إذ يتم فهم هذا
الوجود فى العالم كمعبر للإنسان صوب تفعيل ماهيته. على هذا النحو فإن الوجود
المتطلب للإنسان وساطة - كى يكتمل - يستحيل تأسيسه، إلا باتخاذ إجراء يكون
هذا الوجود خلاله فى مواجهة مع آخر غيره. هذه المواجهة بالغيرية هى فى حد
ذاتها مرحلة سلبية من [مراحل] الوجود، كمثل فقدان الذات ذاتها مباشرة. لكنها -
فى الوقت ذاته - مرحلة إيجابية، بما أنها وحدها التى يرجع إليها الفضل فى اتخاذ
الوجود - فى واقعه المستكمل - وضعه. الوجود لا يمضى من ذاته إلى ذاته
مباشرة، بل لا يمكنه اتخاذ موضعه - والإقرار بذاته كذات - إلا بالخروج من

ذاته، وبتطابقه نسبياً (*quodammodo* [باللاتينية]) بالآخر؛ الذى هو غيره. عندئذٍ تُلَاقى تلك النظرية الأساسية فى علم الإنسان لدى الأكوينى، إذ تُطَبَّق على معضلةٍ عسيرة؛ هى تلك التى للصلة بين الشخص والمجتمع السياسى، وفى أثر أرسطو يؤكد الأكوينى أنه على نحوٍ مُتَمَيِّز، تتم هذه الوساطة فيما هو سياسى. وعلى هذا النحو يَظْهَر هذا الذى هو سياسى، بوصفه العالم الإنسانى كما يجب أن يكون. فيلسوفنا لا يُدَلِّى بالسبب فى تَمَيِّز ما هو سياسى بالوساطة على هذا النحو. إنما نجد الأكوينى مكتفياً بالإشارة إلى ذلك السبب على نحوٍ بالغ العمومية، إذ يؤكد أن المجتمع السياسى هو الموضع الذى يشهد التواصل بين المرء وغيره^(١). يبدو أن الواجب فهمه هو أن المجتمع السياسى، هو الموضع الإنسانى كما يجب أن يكون؛ لأنه هو الذى يُلَاقى فيه الإنسان أعمق ما يمكن من الغيرية. فى المجتمع السياسى [وحده] يتجلى للمرء الإنسان الآخر، حقاً وواقعياً. وفى المجتمع السياسى يصير الإنسان الآخر هو "الغير". و"الغير" الذى ألقاه فى المجتمع السياسى، هو حقاً "الآخر" كما يجب أن يكون. وهذا بحكم ذلك ذاته الذى يُمَيِّزه عن الشئ، أى خَرَبَتِهِ. إذن فإن المجتمع السياسى يتيح لكل إنسان أن ينتقل من الفردية المجردة إلى المُوَاطَنَة؛ إذ فى المجتمع السياسى يرتضى كل إنسانٍ غيرية الإنسان الآخر، ويجابها واقعياً، بهذا المعنى يُقَرُّ الأكوينى (مع الفوارق التى أوضحتها) حُكْمُ أرسطو [القاسى] على حياة العزلة. على الصعيد الطبيعى يستحيل الإقرار بالغيرية المؤسسة للإنسان، إلا فى "غير" إنسانى *un autrui humain*. والوجود إنسانياً، هو الوجود فى مواجهة الإنسان الآخر؛ ومعه.

(١) "مجموعة الردود على الأمم": الكتاب الثالث. الفصلان السابع عشر بعد المائة والثامن عشر بعد المائة *C. G. III, 117 et 118*، و"المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى.

المسألة الرابعة والتسعون. البند الثانى *S. T. Ia2ae, q. 94, a. 2.*

ما هو سياسى يقوم بوساطة للإنسان، ويجعل من الممكن الوحدة بالذات وبالآخر؛ تلك الوحدة التى بين الذات الفردية والغير. على هذا النحو يظهر ما هو سياسى كوسيط ويتيح توحيدًا - متناميًا - للأفراد، الذين يحققون سويًا تماثلهم الشخصى. لكن هذا التوحيد لا يكتمل أبدًا! ومن ثم فإن ما هو سياسى، يتخذ مظهر استلزام واقعى؛ ولا يمكن تجاوزه، لكنه كذلك يتخذ مظهر مرحلة وساطة، موجهة صوب تجاوز له هو ذاته.. صوب الوحدة، المتحققة أخيرًا فى مجتمع يبلغ من كماله - ومن انكفائه على ذاته - أنه لم يعد بحاجة إلى الوجود المؤسسى. إن كان للوساطة أن تكتمل، فعندئذ ستظل الغيرية ثمة؛ لكنها لن تعود موجودة كغيرية. ولیمض وجود الإنسان من الذات إلى الذات، فى هوية مكتملة التحقق؛ دون أن يعود الإنسان - فى أى وقت من الأوقات - مضطرًا إلى الخروج من ذاته. غير أنه يبدو أساسيًا لعلم السياسة لدى الأكويني - مثلما لعلم الإنسان لديه - أن تستبقى تلك الوساطة على الدوام. أبدًا لن يكتمل المجتمع السياسى، بتحقيق مجتمع داخلى تمامًا، وعلى نحو مشابه، فأبدًا لن يتحقق وجود الإنسان، بدون وساطة العالم. وجود الإنسان هو دائمًا على الطريق، ودائمًا تكون ماهيته فيما يتجاوز وجوده. هذه هى العلامة على تناهى الإنسان. وفى فكر الأكويني نلقى - سلفًا - نفورًا مستديمًا من مفهوم للتركيب أو المصالحة، وهو مفهوم سيصوغه هيجل لاحقًا. ليست الغيرية (أو النفى) بما يمكن التغلب عليه، والإنسان لن يمكنه تجاوز وساطات وجوده؛ وهى المحددة لوجوده ذاته. وإلا فسينبغى له الخروج من العالم، ومن التاريخ.

ما يترتب على هذا هو أن الوساطة السياسية، الماثلة على الدوام فى الوجود الإنسانى - واللازمة له - هى كذلك ما يؤسس الإنسان فى صلة بمطلق يجتاز كلاً من التاريخ والعالم.. صلة هى لازمة بنفس القدر؛ ذلك أن غاية هذه الوساطة، هى

تشكيل الإنسان كشخص؛ بفتح مجالٍ لاكتساب صفة الشخص. وبما أن هذه الوساطة تظل على الدوام غير مكتملة، فإنما بجوهر الإنسان يتعلق ما هو سياسى. لكن لأن هذه الوساطة هي وساطة، فإن هذه الجوهرية لما هو سياسى، تبدو متوقفة على بلوغ كل مواطنٍ مرتبة الشخص.

الفصل التاسع

السيادة والسلطة أولاً: ضرورة الدولة

على نحوٍ ما عرضت تفكير الأكويني في الصفحات السابقة، قد يبدو هذا التفكير مُمنعاً في التجريد! لقد تعلق الأمر بحصر مجالٍ ما يوصف بأنه سياسى. وهذا بإظهار الكيفية التى بها يترسّخ - فى هذا المجال الذى تمّ تحديده - امتدادٌ بين قطبين يبدوان متواجهين، وكذلك فمراراً يبدوان متناقضين فيما بينهما. هذان القطبان هما الفرد - أو الشخص - ومجتمعه الطبيعى، وبينهما يتحقق توازنٌ خصب؛ يتيح تجاوزاً للفردية وللشمولية الاجتماعية. هذا لأن التوازن يتيح بدوره تَحَقُّقاً - فى صورة ما يُسمّى بالمواطن - لماهية الإنسان الواقعى، المائل - للغير وللإله - كموجود.

أولاً: الفلسفة السياسية، ذلك العلم العملى

ورغم ذلك فإنه يبدو جلياً أن الفلسفة السياسية بصفةٍ أساسية - أو بأية صفةٍ أخرى - يستحيل أن تظل فى حدود علمٍ وصفى. إنما الفلسفة السياسية هى - على العكس - علمٌ "عملى"، بمعنى أن غايتها هى تَحَقُّقُ ما تدرسه. القديس توما يكتب

قائلاً إن "المجتمع السياسى هو كُلٌّ، لا على العقل أن يعرفه فحسب، بل ينبغى كذلك أن يُقال إنه [العقل] يصنعه [يصنع المجتمع السياسى]" (١).

هذا البيان الرئيسى - الصادر من الأكوينى - ينبغى له أن يفهم فهماً جيّداً. لأن فى صميم فكر الأكوينى أن الفلسفة السياسية علمٌ عملى، نجد فيلسوفنا بمنأى عن مفهوم عقلانى للفلسفة السياسية. هذه الفلسفة مُحَمَّلَةٌ بمهمة صنع ذلك الكل الذى هو الحياة السياسية، لكنها فى صنعها إياه لا تَخْتَلِقُ، أى لا تُنشئ الحياة السياسية كخَلْقٍ خالص؛ مرجعه العقل. إن كان نفس مفهوم ما هو عملى يشير إلى العقل، فهو كذلك يشير - وعلى نحوٍ لا يقل أساسيةً - إلى شىءٍ غير عقلانى نوعاً ما، ندعوه "الطبيعة"؛ أو بالأحرى "المعطيات الطبيعية". لو طرح هذا الموضوع على بساط البحث بلغة اليوم، لَكُنَّا قائلين بأن الفلسفة السياسية علمٌ "جدلى" *une science dialectique*: العقل الذى تضعه الفلسفة السياسية موضع التنفيذ، يواجه بمقاومة! على هذا العقل أن يتعامل مع "خامة" موجودة أصلاً، ومقاومة، وعليه أن يُتِمَّ بهذه المادة ما يصنعه.. عليه أن يُعْمَلَ فيها، كى تصير قابلةً للتعبير عن ماهية الإنسان. العقل النقدى يُنَسِّقُ ويُهَيِّئُ، لكنه لا يَخْلُقُ! ما يقوم به العقل النقدى، هو أنه يُشكِّلُ كُلاً. وإنما بفعل استعادة هذا العقل لجميع العناصر السالف وجودها ثمة - حين جرى تدخُّله - يكون هذا التشكيل، وعليه فلا بد للعقل أن ينصاع لضروب - ليس فى إمكانه مخوُّها - من المقاومة. هذا المثلول لمعطيات يتعيَّن "تشكيلها"، هو - بالتحديد - السُمَمِيز لما يدعى علماً عملياً. هذا ما يفسره الأكوينى بوضوح بشأن السياسة، إذ يكتب قائلاً إنه "لا ينبغى للعقل - الذى لا يُنتج الإنسان خالصاً

(١) مقدمة شروح القديس توما على الكتاب التاسع من مؤلف أرسطو "السياسة" *In IX libros*

.Politicorum, Prologue

ومجردًا، بل يجعله على هذا النحو أو ذاك - أن ينشئ خواص الإنسان، بل أن يستخدمها فقط. بيد أن ما هو سياسيّ يؤسّس الإنسان كمواطن، وإن لم يكن هو الذى جعله قادرًا على انضباط عقلاني: ليس ما هو سياسيّ إلا مستخدمًا لهذه الخاصيّة، كي يجعل من الإنسان مواطنًا".^(١)

لأن الإنسان عقلاني، ففي ما هو واقعيّ تكون نقاط ارتكاز مقرّرات الفلسفة السياسية. وعلى هذا النحو تتدرج [تلك المقرّرات] فى المعطيات، وتضطلع بها. لكنّ بمثلما لا تنشئ الفلسفة السياسيّة عقلانيّة الإنسان، فهي لا تمحو ما فيه من لا عقلانيّة، وهي الأخرى [اللا عقلانيّة] من بين المعطيات. إذن فلم يكن خاطئًا ما ذهب إليه الشراح^(٢) الذين قالوا بأن الأكويينى يناهض - فى آن معًا - فلسفةً سياسيّة طبيعيّة تذهب إلى أن المجتمع السياسى كيانٌ طبيعيّ - يكون العقل فى خدمته بداهةً - وأخرى عقلانيّة أو تعاقدية؛ تفترض تأسيس المجتمع السياسى على نوع من عقْد، يكون العقل وحده هو الذى يسنّ مواده.

ثانيًا: التناقض فيما هو سياسيّ: العقل والجهالة

إن كان الحال فعلاً على هذا النحو، وكان موضوع الفلسفة السياسيّة حقًا هذا الموضوع العملى الواجب على العقل التركيز عليه؛ فيبدو محتومًا إذن أن يوجد فى

(١) شروح القديس توما على الكتاب الثانى عشر من مؤلّف أرسطو "الميتافيزيقا": الكتاب السادس [من شروح القديس توما]. المطالعة الثالثة *In XII libros Metaphys. VI, lect. 3, n.1219*. وفى سائر ذلك النص، مقارنةً للفعل الإنسانى بالفعل الإلهى.

(٢) على سبيل المثال *M. B. Schwalm* فى مؤلّف بعنوان *La Société et l'État*. باريس (الناشر *Flammarion*) سنة ١٩٣٧، ص ١٣٢.

ذلك الموضوع تَوَثَّرَ، بل بعض التناقض، ذلك الكل المتناغم الذى ينبغي على المجتمع السياسى أن يكونه، ليس مؤسساً سلفاً فى المعطيات الطبيعية، ولكى يُكْتَبَ له التحقق - وتتبدد جميع التناقضات - فليس التفكير التأملى وحده بكافٍ. إذن فمن العبث الظن بإمكان تجاوز التناقض الذى تجابهه الفلسفة السياسية، الساعية - فى تحليلها للمعطيات المتاحة لها - إلى بلوغ مستوى من التناغم المثالى، فيه يتحقق تصالح تأملى خالص! إنما على العكس فلأن الفلسفة السياسية هى فلسفة عملية؛ ينبغي عليها تعريف شروط إمكان الفعل الواقعى.. ذلك الفعل المنصب على التناقضات والتوترات الناشئة عن التحام العقل بالمعطيات، والساعى إلى تحقيق التناغم ثمة. إذن فليست غاية الفلسفة السياسية تأملاً راضياً لنسق عقلى وتصورى *la contemplation heureuse d'un ordre rationnel et conceptuel*. بل وضع فعل واقعى موضع التنفيذ. بهذا المعنى الذى لم يفت أرسطو على الإطلاق، فليست غاية الفلسفة السياسية فيها هى ذاتها (وهذا بخلاف العلوم التأملية)؛ وما لم يتم تجاوز الفلسفة السياسية بفعل شىء آخر، فإنها تُخفق. وقد سلف لأرسطو أن أعرب فى [مؤلفه] "الأخلاق إلى نيقوماخوس" عن لوم شديد للأفلاطونيين، لانتقاصهم مما هو عملىٌ بجعله تأملياً. عندئذ كتب أرسطو قائلاً إنه "... فبدلاً من استيفاء ما هو عادلٌ ومعتدل، يؤثر معظم الناس الاحتماء بالتعريف النظرى للفضيلة. هم يتخيلون أنهم يتفلسفون ويغذون بذاً فى الطريق إلى الفضيلة".^(١) إذن

(١) أرسطو: "الأخلاق إلى نيقوماخوس": الكتاب الثانى. الفصل الرابع *Aristote, Ethique à Nicomaque, II, 4, 1105 b, 12-18* [وفى ترجمة Jean Voilquin لمؤلف أرسطو ذاك، تلك الترجمة المصحوبة بنشرة كاملة للأصل اليونانى لمتن العمل والتى اختار لها واضعها عنوان *Éthique de Nicomaque* وليس *Éthique à Nicomaque*، والصادرة من باريس (نشر Garnier، د. ت.) ترد فقرة *Faute de cette pratique [de la justice et de la tempérance], nul ne deviendra honnête homme. Mais la plupart des gens ne se donnent pas cette*

فبهذا المعنى يكون مقدراً للفلسفة الإخفاق، ما لم ترتض أن يتم تجاوزها؛ بفعل شيء آخر.

لقد أوضحت كيفية وصف الأكوييني للتوتر الأساسي، ذلك التوتر الذى يتسم به مجال ما هو سياسى. واقع الأمر هو أن الأكوييني - فى تعريفه لكيفية الوجود السياسى - يجد نفسه مضطراً إلى الإقرار بتناقض (على الأقل فى الظاهر) قوامه أن الهدف الذى تتخذه الفلسفة السياسية - وهو تأسيس مجتمع يتيح التحقق الفعلى لماهية الإنسان - هو هدف عقلانى للغاية. بيد أنه لا يبدو ممكناً بلوغ هذا الهدف، إلا باستخدام وسيلة لا عقلانية! ببلوغ الإنسان مستوى الوجود السياسى، فإنه يكتمل ويمضى من ذاته إلى ذاته، لذا ينبغى للإنسان - إذ يمر بالإلزام - أن يمر بنوع من "الخارجية" *une sorte d'extériorité*. هذا التعارض بين العقل والعنف... بين الإلزام والفاعلية التلقائية للماهية، يبدو أنه ما بفعله يتم تعريف الماهية ذاتها لما هو سياسى. وإذا يتبدى القانون باعتباره الشكل العقلانى للإلزام، ففيه [فى القانون] يتم تجاوز هذا التناقض، فى نفس الوقت الذى يشهد الإبقاء عليه! لكن هذا الحل يبدو مثاليًا خالصًا. كان فى رأى أفلاطون أنه حلٌ يتيح لنا ملاقات حكم "الأرواح" (*daimones* [باليونانية، مكتوبة بحروف لاتينية])، ذلك الحكم الهنىء الذى أسسه

peine et, se réfugiant dans l'argumentation, s'imaginent faire œuvre de philosophes et croient pouvoir devenir d'honnêtes gens... (ص 65) كمقابل فرنسى للنص المذكور فى

المتن أعلاه، بينما فى الترجمة التى رجع إليها المؤلف (إيف كاتان) ترد فقرة *Et pourtant au lieu de d'accomplir ce qui est juste et tempéré, la plupart des gens aiment mieux chercher refuge dans la définition théorique de la vertu ; ils s'imaginent philosopher et être ainsi sur le chemin de la vertu...* هذا النص يبدو منتقداً موقف

السوفسطائيين. لكنه ينكشف فى النهاية كنقد قاسٍ لنظرية سقراط فى الفضيلة كعلم *la théorie socratique de la vertu comme science*

الإله كرونوس *Chronos* [رب الزمان عند الإغريق] في بداية البشرية^(١). وإذا احتسب أرسطو لنفسه الأسطورة الأفلاطونية، فقد كتب قائلاً "إننا لا نحتمل أن يكون إنسان هو الحاكم، بل القانون وحده. الإنسان [متى كان هو الحاكم] ليأخذ لنفسه أكثر من نصيبه، وليصير طاغية".^(٢) لكن الأمور ليست بهذه البساطة، وأرسطو - شأنه شأن أفلاطون - لم يفتنه على الإطلاق استشعار ما للحكم بالقانون وحده، من طابع طوباوى. وبمزيد من التعمق بعد، فهم كل منهما أنه ما من حكم يمكن أن يكون عقلانياً بالتمام والكمال، سواء كان حكم الإنسان أو حكم القانون.

(١) [محاورة أفلاطون] "القوانين": الكتاب الرابع *Lois, IV, 713 c - 714 c*. وفقاً لمعتقد يرجع إما إلى بيتاكوس *Pittacos* [السياسى الإغريقى الذى عاش فى جزيرة "لذبوس" فى القرنين السابع والسادس قبل المسيح] وفقاً ما قال به ديوجين اللايرتى، أو إلى صولون *Solon* [السياسى والمُشرع الإغريقى الذى عاش فى أثينا فى القرنين السابع والسادس قبل المسيح] وفقاً ما قال به بلوتارك، كان يُظن أن الخضوع للقوانين خضوع للعقل، أى للألوهية، فى حين أن الخضوع للإنسان خضوع للرغبة، أى للوحش! يستبين أن الحلم بسياسة تامة العقلانية، يكاد يكون بقدّم البشرية. يُنظر لأرسطو [مؤلفه] "السياسة": الكتاب الثالث *Aristote, Politique, III, 16, 1278 a 30*.

(٢) أرسطو: "الأخلاق إلى نيقوماخوس". الكتاب الخامس. الفصل السادس *Aristote, Ethique à Nicomaque, V, 6, 1105 b, 12-18* [وفى ترجمة *Jean Voilquin* لمؤلف أرسطو ذاك، تلك الترجمة السالفة الإشارة إليها فى الرابع من هوامش هذا الفصل ترد فقرة *Aussi refusons nous de donner le pouvoir à un homme ; ce pouvoir, nous le donnons à la raison. Un homme, en effet exerce le pouvoir à son avantage et devient un tyran* (ص 225) كمقابل فرنسى للنص المذكور فى المتن أعلاه، بينما فى الترجمة التى رجع إليها المؤلف (إيف كاتان) ترد فقرة *nous ne tolérons pas que se soit un homme qui gouverne, mais seulement la loi : un homme prendrait pour lui-même plus que sa part et deviendrait un tyran*. أ.ع.ب.].

أفلاطون كان يعتقد أن المثل الأعلى هو أن يكون الحاكم إنساناً يملك العلم.. يملك "علماً حقيقياً لا مظهرًا للعلم"؛ عندئذٍ فما من شك في أن "هذا الإنسان المُخلص والمتمتع بموهبة الحذر"، سيحكم وفقاً لضوابط الدستور المثالي. يوجد تطابق بين الحكم الإنساني وذلك الحكم الإلهي، الذي هو حكم القانون. لكن لب المشكلة هو في العثور على هذا الإنسان المثالي.. هذا "الملك الفيلسوف" وحتى إن وُجد، فستظل الصعوبة بعدُ بالغة: واقع الأمر هو أن العلم المطلق لا يمكن أن يكون إلا صنيع القلائد! الحشد يزعم استغناءه عن العلم - بل يبغضه ويحقر منه - وعليه فإن الحكم المثالي لن يتيح الحكم حقاً. إذن ينبغي الاكتفاء بحلٍ منقوص، وإن كانت له على الأقل مزية الانضباط: سيأتي من هم في السلطة، بالقوانين المهيئة للموقف وأبداً لن تكون تلك القوانين، إلا مقارنةً للدستور المثالي [لا مثالية، هي ذاتها]^(١). أما أرسطو فهو يضيف أن الحكم بالقوانين لن يكون ممكناً، إلا في مجتمع مُكوّن من أفراد أحرار ومتساوين؛ حيث لا تتاح لأحد أية ذريعة للسيطرة على الآخرين^(٢). معنى قول أرسطو هو أن حكماً كهذا، يتطلب مواطنين كاملي العقلانية.. مواطنين يحترمون القوانين، دون أن يمارس عليهم أيُّ إلزام. سيكون أولئك أناساً مثاليين، نجحوا أخيراً في التخلص من جميع الأهواء التي من جرائها يُمتَهَن - بلا انقطاع - ذلك لا يملك أية وسيلة للدفاع، أي القانون.

(١) [محاورة أفلاطون] "السياسي"، و"القوانين": الكتاب التاسع 293-294 *Platon, "Le Politique"*, 874 *"Lois" IX*; هذا النص اللاحق [الذي في محاورة "القوانين"]، هو أكثر بعدُ من سابقه تحبيذاً لحلٍ بالغ التواضع والواقعية.

(٢) [مؤلف أرسطو] "السياسة": الكتاب الثالث. الفصلان الخامس عشر والسادس عشر *Politique*, 15-16 *III*. في هذين الفصلين يتساءل أرسطو هل من الأفضل الحكم بواسطة أفضل البشر أم أفضل القوانين؟

ثالثاً: الدولة - القانون والإلزام

محصلة جميع ما سبق من ملاحظات، أن ما جرى وصّفه من توتر أو تناقض فيما هو سياسى، لن يمكن تجاوزه حقاً بفعل تنفيذ القانون، تهيئة العقل *dictamen rationis* [باللاتينية]^(١) التى يُعرّف الأكوينى بها القانون، تظل دائماً مختلطة بشيء من الجهالة. بهذا المعنى فإن القانون دائماً إنسانى القانون خليط من العقل والهوى! ولأن القانون هو هذا الخليط، فلا بد أن يتجسّد فى سلطة الدولة. وفى آنٍ معاً تُستقر هذه السلطة - وما لها من ضرورة - عمّا فى المجتمع بأكمله من امتداد صوب العقل، وعن إخفاق هذا التركيب؛ المفترض أن يصل بالمعطيات الطبيعية والاجتماعية إلى العقلانية. فى الدولة إجمال ذلك الالتباس الذى فيما هو سياسى، وكشفه، ذلك الذى هو سياسى، ليس إلا خليطاً مزعجاً من العقل والجهالة؛ ولن يمكنه بلوغ عقلانية كاملة لماهية ثابتة ومطابقة لذاتها، وبالتالي فلا يمكن أن تكون الفلسفة السياسية معرفة تأملية، بل علم عملى.

إذن، فالسؤال الذى يطرحه الأكوينى على نفسه وينبغى له حلّه، هو معرفة كيفية إمكان تثبيت ذلك الخليط؛ الذى هو الدولة: كيف العمل على أن يسيطر العقل على الهوى، وتكون الدولة هى تلك المؤسسة المفضية صوب تحقيق ما يُبشّر به الوجود السياسى: التحقق الواقعى والكامل لماهية الإنسان. باختصار، كيف يمكن وضع الدولة موضع التفكير؟

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة التسعون. البند الرابع. الرد على الاعتراض الخامس S. T. 1a2ae. q. 96, a. 4: فى هذا النص يُعرّف الأكوينى القانون بأنه تدبير عقلى يستهدف الصالح العام، صادر ممّن هو مُحمّلٌ مسئولية عن المجتمع "une ordonnance de raison en vue du bien commun, promulguée par celui qui a la charge de la communauté".

هذه الفكرة عن الدولة كتنفيذ للتركيب الذى أنبأ به ما هو سياسى، يستحيل أن تكتفى بوصف ضابطٍ مثالى يتَّعَسَّر - عند تطبيقه على الأحداث - تحقيقه واقعياً. وعليه فإن هذه الفكرة عن الدولة يجب أن تكون فعالة أساساً، مظهر الدولة فى صورة إجراء؛ يتيح التوصل التدريجى إلى عالمٍ إنسانى، إذن فليس ما يستهدفه الأكوينى تحديد الأفضل من بين الأنظمة السياسية، بل وصف فاعلية واقعية؛ توضع موضع التنفيذ فى الأنظمة القادرة على تجسيدها. ما من شك فى إمكان العثور لدى توما الأكوينى (على نحو ما سأذكر لاحقاً) على تعريف لنظام [سياسى] مثالى، لكن ما يلوح أنه الأشد إثارة للاهتمام فى فكر الأكوينى، هو ما سنجدده فيما يتجاوز هذا التعريف - التقليدى لدى سائر مفكرى عصره كافة - من جهدٍ يبذله لملاقاة الفعل (أو نوع الفعل) المتمتع بأكبر الفرص لكى يكون عقلانياً - والذى يتم الإعراب عنه فى ذلك النظام السياسى - ولوصف ذلك [الفعل، أو نوع الفعل].

إن أساس تشكيل المجتمع السياسى، هو سببٌ يمكن - فى آنٍ معاً - اعتباره من بين الشكلى من الأسباب، مثلما الغائى منها^(١)! المصلحة المشتركة هى هذا السبب [الشكلى]. وهى كهدف [أو كسبب غائى] تُمَثَّل - بصفتها ما هو مرغوبٌ فيه من واقع ملموس - المبدأ الحاكم الذى بفعله يقوم مجتمعٌ، بدءاً مما لا يتعدى جمعاً من البشر المتقاربين بعضهم البعض.

إن كان الإنسان سياسياً مباشرةً - أى عقلانياً مباشرةً - فلما كان مُجْدِياً المَضْيِّ فى التفكير إلى ما هو أبعد، بالاحتكام إلى مبدأ ضرورة الدولة. من جهةٍ أخرى ينبغى له رَصْدُ ما كان فى العصرين القديم والوسيط - بما يشمل توما الأكوينى نفسه - من الافتقار إلى تطوير وتفصيل لمفهوم الدولة ذاك. لقد ورد ذكر

(١) يُرجع إلى ما أضفناه من هامش (برقم ٢٣) إلى الفصل السابع من هذا الكتاب. أ.ع.ب.

"المدينة" [بمعنى "الوطن"^(١)] *Polis* [باللاتينية]، و"الأهالى" *Civitas* [باللاتينية]، والكيان السياسى؛ مُعْتَدًا به فى كُلِّتِهِ، لكن مفهوم الدولة ذاته لم يكن له [فى هذين العصرين] ظهور، وأصله لا يرجع إلى ما قبل العصر الحديث. ما من شك كبير فى أن السبب هو أن الدولة بالمعنى الحديث، لم توجد قبل أن تدعو الحاجة إلى مصطلح يدل على ذلك الواقع المُستجَد. منذ أرسطو ومؤلفه "السياسة"، كانت تعديلات - شديدة الأهمية - قد ظهرت فى الحياة السياسية. لكن من حيث إن الدولة سلطةً مؤسسيةً وسريّةً على نحوٍ ما (باعتبارها خاصيّةً منفصلةً عن أى من الشخصيات المادية جميعًا)، فإن العصر القديم لم يعرفها واقعياً [ولا كذلك العصر الوسيط]. فى ذلك العهد كان التفكير فى السلطة السياسية، باعتبارها متلازمةً بالمواطنين.. باعتبارها نوعاً من خليط بين سلطة فردية متطابقة بشخصٍ من الأشخاص، وسلطة سريّة كائنة على المشاع؛ فى كتلة المواطنين، أما فى الدولة الحديثة، فالسلطة منفصلة عن مجموع المواطنين، بتعبير أدق تُجْعَل السلطة موضوعيّةً، وتُحال إلى شخصية معنوية ليست هى إلا المجتمع نفسه، شكل الدولة الحديثة يُمَثِّل نضجاً للوعى السياسى، على الأقل من الناحية القانونية.

وعلى الرغم من ذلك فإنه ينبغي لنا عدم المبالغة فى أهمية هذه الملاحظات الضرورية! واقع الأمر هو أن قدامى المؤلفين لم يعرفوا - وما أمكن أن يعرفوا - الشكل الحديث للدول. ورغم ذلك كان وعى أولئك المفكرين بالسلطة السياسية - التى ليست الدولة إلا شكلاً مُعَيَّنًا لها - نابضاً بالحياة. ولديهم نجد تلك الفكرة التى مؤداها أنه لتكوين المجتمع السياسى لا تكفى السببية الغائية، ولا كذلك السببية

(١) يُرجع إلى ما أضيفناه من هامش (برقم ١) إلى الفصل السادس من هذا الكتاب. أ.ع.ب.

الشكلية. وإنما يجب بعد استدعاء سببية فاعلة، تدعم السببية الغائية وتجعلها فعّالة. السببية الفاعلة هي التي تبلغ بالحياة السياسية "خارجية".

رابعاً: المصلحة المشتركة وضرورة الدولة

هذا العنصر [عنصر السببية الفاعلة] مُتَطَلَّبٌ، بحكم أن المجتمع ليست له سوى وحدة نسبية. إن تَرَكَّت العناصر المكوّنة للمجتمع كما هي، لكانت عاجزة عن تحقيق كُلِّية متجانسة. ليس الإنسان الفردي مواطناً، إلا بفضل تجاوزِ فعال لخصوصيته، وإن ظل [تجاوزه ذلك] على الدوام منقوصاً. هذا ما يُجْمِلُه الأكويني على النحو التالي، بقوله إنه "يستحيل أن توجد الحياة الاجتماعية للكثرة، دون قائد ينشد المصلحة المشتركة! ذلك أن أهدافاً متعددة، هي بالضرورة ما يسعى إليه الكثيرون. لكن [الشخص] الواحد لن يَنشُد إلا واحداً [من الأهداف]؛ وهذا ما دعا أرسطو إلى قوله إنه "في كل حالة شهدت تهيئة عناصر عدّة لغاية واحدة، فثمة - بلا استثناء - وُجد من يتولى الزعامة ويقود"^(١).

إذن فإن ما ندعوه اليوم الدولة، يكون له - في المجال السياسي - امتدادٌ ما. قد تكون المواطنة طبيعية لكل إنسان، لكن يستحيل فهمها باعتبارها مجرد بعض المعطيات الطبيعية الموجودة بداهة. هي واقعٌ يجب تأسيسه في تجاوزٍ للمباشر الفردي، وعليه فمثلاً يقال إن الإنسان ينشد المجتمع السياسي بالطبيعة، فذلك يمكن بنفس المعنى أن يقال إنه ينشد الدولة. الأكويني يكتب قائلاً إنه "إن كان طبيعياً

(١) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة السادسة والتسعون. البند الرابع، S. T. Ia, q. 96.

٤. a. ونص أرسطو، هو في [مؤلفه] "السياسة". الكتاب الثاني. الفصل التاسع، Politique, II,

.9, 1245a, 28

للإنسان أن يعيش في مجتمع مع كثير من الآخرين، فمن الضروري أن يكون بين البشر أحدٌ يحكم الكثرة، بما أن واقع الأمر هو أن البشر كثيرون، وأن كلاً منهم يدبر لما هو نافعٌ له [هو وحده]. وإن لم يوجد أحدٌ للعناية بما يتصل بمصلحة المجموع، لتبعثت الكثرة في اتجاهات عديدة؛ تمامًا مثلما يتلف بدن الإنسان - أو ذلك الذي لأي كائنٍ حي - إن لم يوجد فيه نوعٌ من قدرةٍ مُوجَّهةٍ شائعةٍ في البدن بأكمله، وهي قدرةٌ تسعى إلى المصلحة المشتركة لجميع الأعضاء".^(١)

يمكن الإعراب عن فكر الأكويني بالقول إن الرغبة في المجتمع السياسي، هي نفسها الرغبة في هذا التجسد المرئي المدعو بالدولة، فإنما بدون الدولة لا يوجد مجتمعٌ سياسي. إن قلنا إن الإنسان كائنٌ سياسي بطبيعته، فإنَّ تَوَخُّي المزيد من الواقعية يفرض علينا كذلك أن نقول عنه إنه بطبيعته كائنٌ محكومٌ وحاكم *un être naturellement gouverné et gouvernant*.

وعلى الرغم من ذلك فإنه لايزال من المهم الإيضاح الدقيق لهذه "الرغبة" في الدولة! لأن تلك التي هي بالفعل موضع الرغبة... تلك الغاية التي يتطلع إليها الإنسان، ليست الدولة - في ذاتها - مباشرةً، بل المصلحة المشتركة. تظل الأولوية للغائي والشكلي من الأسباب: الغاية هي سبب الأسباب *finis est causa causarum* [باللاتينية]. إذن فالرغبة في الدولة - وهي [الرغبة] الناشئة عن إرادة المصلحة المشتركة تلك - ليست الرغبة في أية دولة، بل في دولة تحقق المصلحة المشتركة. ما من سيادةٍ مشروعةٍ ولا من سلطةٍ مشروعةٍ، خارج هذا الاحتكام إلى المصلحة المشتركة: ليس الإنسان براغبٍ في سلطة الدولة، إلا من حيث إن هذه السلطة عقلانية؛ بالمعنى الأساسي للكلمة.

(١) "في الحُكم"....: الكتاب الأول. الفصل الأول. *De Reg. princip. I,1*.

خامساً: سيادة الدولة.. الدولة هي الأمة

هذه الأوليّة للمصلحة المشتركة، تعنى هي ذاتها فكرةً أساسيةً مؤداها أن السيادة بأكملها تتخذ لها مُرتكزاً في الهيئة السياسية - من حيث هي. ذلك الذي يُدعى العاهل، ليس عاهلاً إلا من حيث إن فيه تجسيدَ الهيئة السياسية، والمصلحة المشتركة التي لهذه الهيئة السياسية. العاهل يتطابق - على نحوٍ ما - بالهيئة السياسية، وبما لها من مصلحة. يبدو لى أن ثمة إحدى النظريات الرئيسية لفكر توما الأكويني السياسى. هذه النظرية - التي سوف أفرد لها لاحقاً تقصيّاً مستفيضاً - تعنى أن بين الدولة (أو العاهل) والهيئة السياسية (التي ندعوها اليوم "الأمة") - فى أن معاً - تطابقاً وتعارضاً. وهذا "التطابق/التعارض"، هو أفضل ما يتيح فهم ماهية الدولة ووظيفتها.

فيما يخص التطابق بين الدولة والأمة، تتسم نصوص الأكويني بوضوح شديد، إذ يكتب فى بعضها قائلاً إن "أول ما يرمى إليه القانون - وكمبدأ - هو الأمر بالمصلحة المشتركة. توجيه أى شىء للمصلحة المشتركة، هو واجبٌ على الشعب بأجمعه، أو على فردٍ يُمثّل الشعب، لهذا فإن سلطة التشريع يتمتع بها الجمع، أو شخصٌ رسمى؛ عليه المسئولية عن الجمع بأكمله".^(١)

وفى موضع آخر يكتب الأكويني قائلاً إنه "إذا ما تعلق الأمر بمجتمعٍ حرٍّ قادر على سنّ تشريعٍ بنفسه، فلإلزام بمراعاة توجيه - جعله العرف بيناً - يجب الاعتماد على التراضى الجماعى للشعب، بأكثر مما على سلطة زعيمٍ لا يملك سلطة سنّ القوانين؛ [فإن ملكها فليس] إلا بصفته ممثلاً للجمع".^(٢)

(١) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة التسعون. البند الثالث *S. T. 1a, q. 90, a. 3*.

(٢) المصدر السابق [المذكور فى الهامش السابق مباشرة] عينه. المسألة السابعة والتسعون. البند

الثالث. الرد على الاعتراض الثالث *Ibid., q. 97, a. 3. ad 3um*.

فى هذين النصين بمثلما فى العديد ممّا يشابههما بين غيرهما [من النصوص]، يكون فى المجتمع - أساساً - الموضع الذى تتخذهُ سلطة سنّ القوانين لارتكازها. وهذا لسبب جوهري هو أن هذه السلطة، تُعرّف بأنها مصلحة المجتمع نفسه. لا يغيّر من الأمر فى شيء، أن يُنِيب مجموع المواطنين فرداً هو الحاكم، وألا يكون هذا المجموع ذاته هو الممارس لهذه السلطة؛ بما أن الحاكم هو - بحكم التعريف - مجموع المواطنين. فى هذا المقام سنرصد أن الأكوينى حين يتحدث عن الحاكم، تفترض نفس الفكرة التى فى ذهنه سلطة مؤسسية لا سلطة شخصية: الحاكم لا دور له، إلا بصفته شخصاً عاماً *persona publica* [باللاتينية]... شخصاً يتم فيه فعلياً تجسّد سلطة هي - فى ذاتها - تتجاوزهُ.

من الملائم فى هذا المقام، التوقف أمام تعبير استخدمهُ الأكوينى فى نصوصه تلك: عندما يذكر الأكوينى "تمثيل المجموع" *gerere personam multitudinis* [باللاتينية]، فيجب ألا يُفسّر هذا التعبير بالمعنى الحديث الذى للتفويض، بل بمعنى تشخيص *au sens d'une personification*. أعضاء المجتمع لا يتنازلون عن سلطة يملكونها أصلاً، كي يعهدوا بها إلى حاكم؛ يصير عندئذٍ حاكمهم بمعزل عن المجتمع، وكأنه نوعٌ من شخصية قانونية مستقلة. إن لما يستخدمهُ الأكوينى من مصطلحات، دلالة دقيقة وفى صميم التخصص. [فى عرف الأكوينى أنه] فى المقام الأول، فإن من يُمثّل غيره *gerit personam alicuius* [باللاتينية]، يمثّل من يكون هو له "نائب المدير" *le "vice-gérant"*، أو يكون له دلالة؛ بل بالأحرى تشخيص. لفهم أفضل لمعنى هذا التعبير، يجوز فى هذا المقام انصراف التفكير إلى كيفية استخدامه - فى علم اللاهوت - بشأن "سر القربان المقدس" [الـ"أوفخاريسثيا"] *l'eucharistie*، فالكاهن القائم بمراسم طقوس القربان، يؤدّي عمله باسم (أو فى شخص) الكنيسة بأكملها *in persona totius ecclesiae* [باللاتينية]: هو "يمثّل

شخص الشعب الكاثوليكي بأجمعه" *gerit personam totius populi catholici* [باللاتينية]، وفي هذه الحالة لا يتعلق الأمر بأي نوع من التفويض القانوني، بما أنه حتى إن تم سحب التفويض القانوني، ففي الحين ذاته يظل القربان موضع الإقرار^(١). في المقام الثاني، فإن هذه "الإنابة في الإدارة"، وظيفة لدى الأشخاص الجارى تمثيلهم. على هذا النحو يكون الحاكم - أو الدولة - هو المجتمع السياسى بأكمله، بما أن هذا المجتمع - إذ يستهدف تحقيق المصلحة المشتركة - يملك في ذاته سلطة تقرير القوانين المؤدية إلى هذه المصلحة المشتركة. الدولة هي الأمة، لا بمعنى أن الأمة تستوعبها الدولة، بل على العكس بمعنى أن الدولة لا وجود لها إلا من حيث تطابقها بالأمة؛ في سبيل المصلحة المشتركة، بالتأكيد أنه ينبغي فهم معنى الأمة - على نحو ما يُشار إليها في هذا المقام - باعتبارها ذلك الجمع من المواطنين ذوى الامتداد الفعال صوب الوحدة - أي صوب الغاية التي تجعل الجمع متحدًا - لا جمعًا مشوّشًا من البشر.

إثر هذه الملاحظات، يبدو لي أن في الإمكان التأكيد على أن تطابق الدولة بالأمة - أي توحد الهيئة السياسية - هو موضع تفكير الأكويينى على مستوى أنطولوجى [نسبة إلى "الأنطولوجيا" أي "علم الوجود"]، على نحوٍ يُعدّه هو محتومًا. ويبدو لي أن في تفسير فكر الأكويينى بمعنى قانونى - على سبيل المثال بالتأكيد على أن منشأ سيادة الدولة هو ما يقوم به الشعب من تفويض سلطته - خيانة لفكر الأكويينى. لدى الأكويينى أن سيادة الحاكم هي - بالمعنى الدقيق للكلمة - سابقة على

(١) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الثالث. المسألة الثمانون. البند الثانى عشر. الرد على الاعتراض الثالث، والمسألة الثانية والثمانون. البند السابع. الرد على الاعتراض الثالث، والمسألة الثالثة والثمانون. البند الخامس. الرد على الاعتراض الثانى عشر. S. T. 3a, q. 80,

.a. 12, ad 3um ; q. 82, a. 7, ad 3um ; q. 83, a. 5, ad 12um

كل إجراء قانوني، ولا تستلزم أى نقل للسلطة.. لا تستلزم أى "فعل اجتماعي" بالمعنى الحديث للكلمة. هذا لأن الدولة تمثل الأمة، بالمعنى الذى ذكرته أعلاه. إن كانت الدولة هى الأمة، فإن مفهوم التفويض يفقد كل معنى: ليس فى الإمكان تفويض الذات لذاتها سيادةً أو سلطةً، هى تملكها [أصلاً].

المنظومة التى نشهد فى هذا المقام عملها، هى تلك التى للتزامن، ما أن يوجد مجتمع كمجتمع - أى من حيث تهيئته للمصلحة المشتركة - إلا ويملك ما يلزمه من سيادة لتقرير القوانين التى ستحقق مصلحته المشتركة واقعياً، بمثابة سلطة جعل تلك القوانين موضع التطبيق. فى نفس الوقت يوجد كذلك ما يُسمى بالدولة، وهى جهاز "تمثيلي" للمجتمع من حيث هو: لا يوجد مجتمع بدون مصلحة مشتركة، ولا توجد مصلحة مشتركة بدون تمثيل - ظاهر للعيان - لسلطة المصلحة المشتركة، أو بتعبير آخر، بدون ممثل للسيادة والسلطة. وحتى إن كان الانتقال من المجتمع إلى الدولة تحركاً صوب التجسيد، فحقيقة الأمر هى أنه مضى من الممثل إلى الممثل، وأنه ما من استلزام لآية وساطة قانونية، بل ما من إمكان لها. ليست وساطة كذلك ضرورية، إلا حيث لا يعود للتطابق الأنطولوجي وجود.

إن وجب فى هذا المقام إنكار مفهوم التمثيل القانوني، فلأنه يعرب عن دلالة فردية؛ أجنبية تماماً عن فكر الأكويني. واقع الأمر هو أن مفهوم التمثيل هذا، يعنى أن الأفراد إذ وجدوا أولاً لذواتهم، فقد تنازلوا - فى مرحلة تالية - عن حقوقهم وسلطاتهم؛ كى يفوضوا بها حاكماً. عندئذ يكون مصدر القانون من الأفراد، ولم يعد المجتمع السياسى يظهر، إلا كصنيع لإرادات فردية. لكن ما فى عرف الأكويني، هو أن سلطة الدولة يستحيل أن يكون مصدرها من الأفراد، بل من الكل الجارى تهيئته؛ الذى هو المجتمع، ومنه وحده. القانون هو - منذ المُستهل - قانون عام، وتعريفه يكون بالرجوع إلى مصلحة المجتمع، لا بغير هذا. إذن فإن

الفرد - من حيث هو - لا يكون موضوعاً للقوانين، بل لا يكون بهذه الكيفية إلا المواطن. وهذا لمجرد أن الفرد - من حيث هو - ليس له وجود! إن هو إلا صنيع العقل مُجرّداً. إنما المواطن وحده، هو الذى يمكن أن يكون الإنسان الموجود؛ حقيقةً وواقعياً.

مراراً يستخدم الأكويني صيغةً بالغة التكثيف، للدلالة على العناصر المؤسسة للمجتمع السياسى؛ هى "الجمع الجارى تديره بأمر الحاكم" *multitudo ordinata sub principis gubernatione* [باللاتينية]^(١). بإمعان الفكر فى هذا التعريف، فإن المجتمع والحاكم يُمَثِّلان - بالتمام والكمال - القطبين لمجال ما هو سياسى. على أن ما يتم تبيّنه من ثنائية، يعرب فى الحقيقة عن وحدة أساسية، ما فى أمر الحاكم *gubernatio principis* [باللاتينية] من شىء لم يسلف وجوده - وفى ذات الوقت - فى الجمع الجارى تديره *multitudo ordinata* [باللاتينية]. ما الواحد ولا الآخر، إلا كيفية لظهور نفس الأمر، الذى هو المصلحة المشتركة الحاكمة لكل شىء؛ باعتبارها غايةً. قد يمكن القول بأنه فى عرف الأكويني، يكون مقام السلطة فيما يتجاوز جمع الأفراد.. يكون مقام السلطة فى الشخص الاجتماعى؛ ذلك المُعَبَّر عن المصلحة المشتركة.

سادساً: الأكويني وأصحاب نظريات "العقد الاجتماعى"

فى ذلك المفهوم للدولة [الذى للأكويني] تعارضٌ جذريٌّ بالمفهوم الحديث للسيادة، الموروث عن أصحاب نظرية العقد [الاجتماعى]. لدى أولئك المفكرين،

(١) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة الثامنة بعد المائة. الأول والرابع والسادس من

البنود S. T. 1a, q. 108, a. 1, 4, 6.

تستند نظرية السيادة - في المحصلة النهائية - إلى الفكرة القائلة بأن الإنسان ليس في جوهره كائنًا سياسيًا: قبل الحالة الاجتماعية - وبنوع من الأسبقية المنطقية أو الميتافيزيقية لا الزمنية - ثمة وجودٌ لتلك الحالة للطبيعة التي يتعلّق بها القانون الطبيعي؛ إذ يتم تعريف كليهما - القانون والحالة [ذات الأولوية على الحالة الاجتماعية] - بمعانٍ فردية. إنما يعرب القانون الطبيعي عن حقٍّ للفرد غير قابلٍ للتنازل عنه؛ هو حقه في إثبات ذاته من حيث هو، وفي أن تتم معرفته والاعتراف به. على سبيل المثال، ففي هذا السياق نجد ما يؤكد هوبز عن نفسه قائلًا: "على هذا النحو فإنني أضع في المقام الأول رغبةً مستديمة - وبلا مهادنة - في نيل سلطة بعد سلطة، وهي رغبة لا تنقطع إلا بالموت؛ معتبرًا تلك الرغبة نزعةً عامّةً للإنسانية جميعاً".^(١)

بيد أن تلك الحالة للطبيعة، هي في ذاتها تناقضٌ خالص! وهذا بما أن كل امرئٍ ينشد إثبات ذاته، وبالتالي ينكر الناس جميعًا بعضهم بعضًا. وإذن فإن القانون الطبيعي [المُعرب عن حق الفرد] يستحيل الوفاء به، إلا بشرط احتماله ما يجري عليه من تحديد. وهذا الاستلزام للتحديد هو الذي سيؤدي إلى القانون والنظام السياسيين. وهذان يستندان في الأساس إلى ما يقوم به كل فردٍ - له حق الحياة وحق الاستقرار على الوسائل الكفيلة بالوفاء بذلك الحق - من ارتضاء تحديد حقه هو، في سبيل جعله في تآلفٍ مع حق الغير، وليس هذا فحسب، بل كذلك [ما يقوم به هذا الفرد من] تفويضه حاكمًا في تحديد حقوق الجميع، وهو ما يُجمله هوبز

(١) [مؤلف توماس هوبز] "اللوياتان"، في ترجمة فرنسية لفرانسوا تريكو. باريس (الناشر Sirey

سنة ١٩٧١): الكتاب الأول. الفصل الحادي عشر (ص ٩٦) *Leviathan, I, 11, trad. F.*

.Tricaud, Paris, éd. Sirey, p. 96

على النحو التالي: "كأنما يقول كل امرئ: أُفَوِّضُ هذا الإنسان أو هذه الجمعية، وأَتَخَلَّى له [أو لها] عن الحق في السيادة على أنا نفسي؛ شريطة أن تتخلى أنت [يا من هو غيري] له [أو لها] عن حقك وأن تفوضه [أو تفوضها] على نفس النحو [الذي فعلت به أنا ذلك] في كل ما يُقام به. ما أن يتم هذا، إلا ويدعى الجمع الذي جرى توحيدده على هذا النحو "جمهورية" *Civitas* [باللاتينية]. هكذا يكون نشوء هذا 'اللوياتان' [الحيوان الأسطوري المشابه للتين، والذي يرمز به هوبز إلى الدولة] العظيم، أو بالأحرى - لكي يكون في ذكرنا إياه المزيد من التوفير - الإله الفاني الذي ندين له بسلامنا وبأماننا، في ظل الإله الخالد".^(١)

إذن فللعاهل الحكم المطلق، بمعنى أنه يُقرَّر حقوق كل مواطن، بل وبمعنى أنه - في ذات هذا التقرير - ليس ملزماً بالرجوع إلى معيارٍ مفارقٍ [حيث تعنى المفارقة سموًا كسمو الإله على مخلوقاته]، على نحو ما يكون - على سبيل المثال - نظامٌ عقلائي، بل [بالرجوع] إلى الملابسات وحدها، أو بعدُ إلى ما يرضيه هو! عندئذٍ يظهر الحاكم باعتباره ذلك الذي يؤسِّس القيم، ويسبغ على القانون قُوَّته الملزمة. وكما يقول هوبز كذلك، ففي حالة الطبيعة "تكون لتلك الحرب بين الكل بعضهم البعض، عاقبةٌ أخرى: إذ لا يكون ثمة موضعٌ لمفهوم العدل، ولا لذلك الذي للظلم! حيثما لا توجد سلطةٌ مشتركة، لا يوجد قانون، وحيثما لا يوجد قانون، لا يوجد ظلم [بمعنى أن ما يقع من ظلم، لا يُعرَف كظلم. وبالتالي يتعسَّر تحقيق الإنصاف]".^(٢)

(١) المصدر السابق [المذكور في الهامش السابق مباشرة] عينه. الكتاب الثاني. الفصل السابع

عشر، ص ١٧٧-١٧٨ من المؤلف المذكور *Ibid., II, 17, op. cit. p. 177-178*

(٢) المصدر السابق [المذكور في الهامشين السابقين مباشرة] عينه. الكتاب الأول الفصل الثالث

عشر، ص ١٢٦ *Ibid., I, 13*

وفى مؤلف آخر، يؤكد هوبز أنه "قبل أن توجد حكومات، لم يوجد عادل ولا ظالم! وهذا لأن طبيعة تلك الأمور تتعلق بقيادة هي سابقة عليها، وأن كل فعل هو - من ذاته - بلا أى أهمية، ما فى الفعل من عدل أو ظلم، مصدره قانون ذلك الذى يحكم".^(١)

فى ذلك المقام مثل موقف هوبز نقلةً على صعيد الفلسفة السياسية، متى قورن بما اعتنقه أصحاب النزعة الاسمية من بين علماء اللاهوت من نظرية فى "الإرادية [تدخل الإرادة فى كل حكم بالتقرير أو بالمنع] الإلهية" *théorie du volontarisme divin*. عندئذ يتخذ المواطن مظهر الخاضع تمامًا لإرادة الحاكم، ومن بين عواقب تلك النظرية فى الحكم، تبرير ما يمكن أن يدعى شمولية الدولة.

وعلى الرغم من ذلك فإن من الواجب إبراز ما فى هذا البيان المذكور تواءمًا من فوارق طفيفة. ذلك أن تلك النظرية - فى الحكم - إن صح أنها قد تبرر الشمولية، فهى كذلك ما يتيح رفض الشمولية. واقع الأمر هو أن هذا المفهوم للحكم، خاضع لمفهوم للإنسان هو [مفهوم] فردى وتحررى. للدولة السيادة! بيد أن هذا ليس إلا لمباركة السلام والوفاق، اللذين لا يقدر على ضمانهما سوى المواطنين؛ من حيث هم. سلطة الدولة مطلقة! لكن من منظور الوعى الفردى، يتبدى المجال الذى تمارس فيه هذه السلطة باعتباره خارجيًا خالصًا، فى نص رائع، أبرز سلبينوزا تلك النسبية التى فى مجال السلطة السياسية، قائلاً: إن "الهدف النهائى لتأسيس نظام سياسى، ليس السيطرة على البشر ولا قمعهم ولا إخضاعهم لشوكة [بشرى] آخر.

(١) [مؤلف هوبز فى] "المواطن". تحرير W. Molesworth (فى إصدارات *English Works*).

مدينة "ألن" [الألمانية] سنة ١٩٦٢. الجزء الثانى. الكتاب الثانى عشر. الفصل الأول

.De Cive, XII, 1. Ed W. Molesworth, *English Works*, Aalen, 1962, Tome II

ما استهدف بأيّ نظامٍ من هذا القبيل، هو تحرير الفرد من الخوف، بحيث يحيا كل امرئ - بقدر الإمكان - فى أمان، بعبارة أخرى أن يكون احتفاظ كل امرئ بحقه الطبيعى فى الحياة - وفى إنجاز ما يفعل (دون الإضرار بنفسه أو بالآخرين) - على أرفع الدرجات. كلا فإنما - كما أكرّر - لن تكون الغاية المستهدفة تحويل البشر - المتمتعين بالعقل - إلى حيوانات أو آلات، بل بالأحرى إن ما كان مرادًا منحهم إياه، هو كامل الحرية فى الوفاء - فى أمان تام - بوظائف البدن والعقل. عندئذ سيكفون على مقدرة من التفكير بمزيد من الحرية، ولن يعودوا يجابهون بعضهم بعضًا بأسلحة البغضاء والسخط والخداع، وسيعاملون بعضهم بعضًا بلا ظلم، بالاختصار إن هدف التنظيم السياسى هو الحرية".^(١)

للتلخيص قد يستخلص أن على الوجود الإنسانى أن يرتضى استمرارًا بداخله لجانب من الخارجية الخالصة التى لا تحتل أى معنى حقيقى. وعلى عائق التنظيم السياسى تقع مهمة تدبير هذا الذى فى الإنسان من مجالٍ للاإنسانية، والسيطرة على هذا المجال. وبقيام التنظيم السياسى بهذا، فإنه يتيح للإنسان أن يزاوُل - بلا خشية - حياته الحقيقية، وهى التى فى موضع آخر؛ فى الحياة الشخصية. على هذا النحو تتخذ الدولة موقعها بأكمله إلى جانب الأشياء [لا المعانى]، ولا يكون مجال المعنى إلا من اختصاص رجل الحكمة وحده.

(١) [مؤلف سبينوزا] "الرسالة اللاهوتية والسياسية فى السلطات" (رقم ٢٠. فى "مجموعة المؤلفات الكاملة [مترجمة إلى الفرنسية]*). باريس (الناشر Gallimard) سنة ١٩٥٤ (ص ٨٩٩) *Traité des autorités théologique et politique, 20, in Œuvres Complètes. Gallimard* [Bibliothèque de la Pléade], Paris, 1954, p 899

من هذه النظرية فى الحكم يخرج بيانان أساسيان: الأول هو أن الوجود السياسى ليس طبيعياً للإنسان، على الرغم من ذلك فإن له ضرورة قصوى. والثانى هو أنه ليس فى إمكان الإنسان أن يمارس حياته - حياته الخاصة والفردية، التى هى وحدها الحياة الطبيعية - إلا بمعونة إلزامٍ خارجى. يمكن للمرء تخيل ما سيكونه مفهوم الصلة بالغير، إذ يوضع - فى هذا المقام - موضع التنفيذ، وبالأخص يمكن للمرء أن يفهم أن ما هو سياسى، يكون مرجعه بأكمله إلى الدولة لا إلى أى غيرها.. أقول يكون مرجعه إلى الدولة، التى إذ تقع فى مواجهة الفرد - من حيث يكون [وحدده] موضع الخبرة - تمثل الوساطة التى تتيح له الاستقرار، والسلام والأمن اللذين يحتاج إليهما لتحقيق غاياته من ثراء وسعادة فردية وإثبات للذات... إلخ.

هذه الملاحظات تتيح فهماً أفضل لأصالة نظريات توما الأكوينى وقوتها. بالمثل يعتقد هو أن الدولة ضرورية، وإن كانت ذات ضرورة طبيعية وداخلية. لا يمكن للفرد أن تكون ذاته مراداً له، دون أن يريد ذاته ككائن سياسى. وهذه الإرادة التى موضعها ما هو سياسى، تتضمن فى ذاتها إرادة موضعها الدولة، فى هذا التسلسل يوجد تجانس تام، ورفض متعمد لأى خارجية تترك نهياً للغو.

بالتالى فإن الدولة ليست إلا الهيئة الواقعية.. ليست إلا التجسد التاريخى لتجاوز ضرورى، يُجرى بداخل الإنسان ذاته. للدولة - وهى هذا التمثيل الظاهر للعيان - ضرورة: ينبغى أن توجد سلطة الوساطة، خارج أى من الأفراد على الإطلاق؛ وفيما يعلوهم جميعاً! ينبغى أن تتخذ شكل الإلزام الخارجى العقلانى، لكن لهذا الإلزام ولتلك الخارجية معنى: الدولة هى الوجه المرئى لما هو داخلى.. هى ما هو خارجى، وظيفة الدولة هى إظهار الطابع المُحدّد لذلك الإنسان.. الإنسان الذى يصير إنسانياً! أجل إن وظيفة الدولة هى الكشف عن طابع ذلك الإنسان، إذ

يبلغ العقلانية، يجب أن يكون فهم هذا الكشف، بمعنى تفاعلي: ففي الفعل ذاته الذي تُظهر به الدولة عقلانية الإنسان، تتحمل هي مهمة الارتقاء بهذه العقلانية.

هذا يفسر تَعَسُّر فهم الصلات بين الدولة والفرد على نحو مُبَسِّط وبه نوع من الآلية، هو الذي يحكم مسلك أصحاب نظريات العقد [الاجتماعي]؛ إذ يجعلون الدولة موضوع التفكير كخارجية خالصة ومجردة. عندئذٍ فلا يمكن أن تكون الدولة إلا إلزامًا، وإلزامًا ليس من شأنه أبدًا - من ناحية أخرى - أن يمسَّ الفرد حقًا. في حقيقة الأمر أن مجال الحياة السياسية وذلك الذي للحياة الخاصة، ليس لهما واقع مشترك، لأنهما مختلفان أحدهما عن الآخر اختلافًا جذريًا، الدولة طبيعة لا إنسانية، إزاءها لا يملك الإنسان شيئًا. لكن في المقابل، لا تملك الدولة إزاء الإنسان شيئًا. أما لدى الأكويني، فإن الدولة والفرد - على العكس - متطابقان تطابقًا نسبيًا. ليست العملية السياسية إلا الفعل الذي به يتعرَّف كل إنسان على ذاته في الدولة.. الفعل الذي به يفهم أن الإلزام الذي تمارسه الدولة، ليس إلا ما تستلزمه طبيعته هو. على هذا النحو فإن إقرار كل فرد بالدولة، هو إقراره بذاته، ولكنه كذلك إقرار لما في ذاته من اقتدار على تجاوز يلزم بالخروج من مجال الحياة الخاصة، وبابتغاء ما تبتغيه الدولة؛ أي المصلحة المشتركة. عندئذٍ تتجلى هذه المصلحة، باعتبارها مطابقة لاستكمال ذلك الكائن العقلاني؛ الذي هو الإنسان. حقيقة الأمر - وواقعياً - هي أن هذا التحرك الذي ينشئ الدولة ويُقرُّ بها كتعبير عن الوجود الكلي للإنسان، هو نفسه تلك العملية البطيئة والمُرَهَفَة - والمشكوك فيها والضرورية [رغم ذلك] - التي لتجلى ماهية الإنسان في تمامها؛ تلك الماهية التي هي أن يكون ملتزمًا صوب الغير.

فى مفهوم الأكوينى أنه منذئذٍ لا تصطدم الدولة - أو الحاكم - بذلك السور المنيع لحياء الفرد الخاصة. ليس ما للدولة من هدف، هو جعل السعى إلى الغايات الفردية متاحاً؛ بضمان الأمن لهذا السعى. إنما على العكس ليس للدولة معنى، إلا من حيث إنها تجعل تجاوز الحياء الخاصة صوب الحياء العامة ممكناً؛ باللجوء إلى نوع من الإلزام. الدولة تصنع المواطن.. المواطن الواعى بالطابع المحدد لمواطنته. الأكوينى يروق له أن يرصد أنه بفضل الدولة وسلطتها الوسيطة، يستطيع المواطن تفعيل اللغة التى هى ملكه الخاص، والتى "بفضلها يستطيع تماماً أن يُعبّر للآخر عما يتصوره هو بداخله".^(١) هذه القدرة على التواصل تفترض الحياء السياسية سلفاً، وتؤسّسها فى الوقت ذاته، إن كانت اللغة فى واقع الأمر علامة على العقلانية وعاقبة لها، فيستحيل أن يكون مجالها الحياء الخاصة، ولا أن تُعبّر عن مصالح فردية: اللغة - منذ المُستَهْل - "سياسية"، بمعنى أنها عقلانية وإنسانية. الأكوينى يلفت النظر إلى أن اللغة الإنسانية تفوق التعبير الحيوانى، وعلى نفس النحو يفوق تعايش البشر مع بعضهم البعض - فى مجتمع سياسى - تجاوز الحيوانات بعضها البعض فى تجمعها، ويكتب قائلاً: إن "الإنسان أشد بكثير تواصلاً بالغير من أى حيوان يُرى عائشاً فى جمع، كالكركى أو النمل أو النحل".^(٢)

على نحو أعم، يبدو أنه ينبغى الخروج بخلاصة مفادها أن مشكلة الصلة بالغير - والتى يمكن أن تدعى الذاتية المتبادلة *l'intersubjectivité* - يستحيل التعرض لها خارج النموذج الذى تُؤفّره الحياء السياسية. من الجلى أن الذاتية المتبادلة يستحيل اختزالها إلى بعدها السياسى وحده! لكنها لا تتشكل إنسانياً، إلا بوساطة مما هو سياسى.

(١) "فى الحُكم".... الكتاب الأول. الفصل الأول. *De Reg. princip. I,1.*

(٢) المصدر السابق [المذكور فى الهامش السابق مباشرة] عينه. *Ibid.*

وما يجب بعد أن يُضاف هو أنه لأن للدولة معنى - لأنها خارجية لما هو داخلي، وتمثيلٌ ظاهر للعيان لاستلزام ذى جذور عميقة فى الإنسان ذاته - فإنها على الفور تلقى حدودها. مفهوم السيادة المطلقة - بالمعنى الدقيق - لسلطة لا حدود لها إلا ممّا لها من ماهية، هو مفهوم غريب تمامًا عن فكر الأكويينى. على أن من المهم تحديد موقف الأكويينى من الأوغسطينية السياسية.

باسترجاعى تلك النظرية المؤسسة لثيوقراطية العصر الوسيط [أى الحكم الدينى خلاله]، أوضحت أن هذا المفهوم الكهنوتى يودى فى حقيقة الأمر إلى وضع حدود لسلطة الحاكم. لكن هذا التحديد كان يتم كأنما من الخارج، بفعل تدخل سلطة عليا تخضع السلطة السياسية لغايتها هى [السلطة العليا]. السلطة السياسية تظل فى ذاتها كأنها مُبهمّة، إذ تبدو كأنها أداة كفيلة بقضاء مختلف المهام، ووحده الصانع هو الذى يوجهها بيده لهذه المهمة المحددة بعينها أو تلك. وعليه ففى الأوغسطينية السياسية، يكون مفهوم الدولة على نحو به تحوى - فى الأصل - المفهوم الحديث لسيادة الدولة. متى أدّى الأمر بالسلطة "فوق السياسية" إلى الزوال - أو لم تعد موضع إقرار - فبحكم هذا ذاته، تمثّل السلطة السياسية عندئذ باعتبارها بلا حدود، ولم تعد تواجه بآية معارضة، سوى تلك التى للحياة الخاصة لكل فرد.

موقف الأكويينى مختلفٌ أساسًا، ولديه أن سلطة الدولة محدودةٌ بمعنى آخر. وفقًا للأوغسطينية السياسية فإن سلطة الدولة فى ذاتها بلا حدود، لكنها واقعياً موضع تحكّم. أما فى عرف الأكويينى فإن هذه السلطة ليست محدودةً من الخارج بسلطة أخرى أقوى، هى السلطة الروحية أو تلك التى للحياة الخاصة. وإذا أقرّت الدولة بأن سيادتها ليست مطلقة، فليس هذا لتفادى نزاع بينها وبين سلطة أخرى غيرها، بل بحكم ماهيتها ذاتها. ليست ماهية الدولة تلك التى لسلطة مبهمّة، يتعيّن

على ماهية عليا أن تطبقها على المهام التي تحكم بصحتها، إنما تكون ماهية الدولة ماهية واضحة، وتتضمن - بحكم ما هيته - تحديدًا ما. من الممكن تمامًا أن يفرض إلزام أقوى - للسلطة الروحية أو للحياة الخاصة - على الدولة تحديدًا لسلطتها، لكن ذلك التحديد (إن كان مشروعًا) ليس في المقام الأول استلزامًا خارجيًا، بل ما تتطلبه ماهية الدولة ذاتها. من حيث إن السلطة السياسية تمثل تهيئة المجتمع للمصلحة المشتركة، ففي هذه التهيئة تعريفها وتحديدتها. بمعنى آخر فإن كانت الدولة ضرورية، فيستحيل أن تكون أي دولة كانت. الاستلزام الذي يحدد للدولة "هذا" الوضع، يحدد به توصيف ماهيتها.

من حيث إن الدولة مهيئة للمصلحة المشتركة - أي من حيث إنها عقلانية - فهي تمثل الجمع. وهذا التمثيل يبرز ما للدولة من سمة طبيعية وضرورية. من ثم ينشأ ما هو الضابط للدولة، أو على نحو ما قد يقول أفلاطون، ينشأ "العدد [الرياضي]" الذي يقرّر ماهية الدولة. لا يكون صحيحًا تعريف الدولة بأنها سلطة فحسب، بل بأنها "سلطة مهيئة للمصلحة المشتركة"، أي سلطة عقلانية؛ فعلى هذا النحو يكون لتدخل العقلانية أثر تحديد السلطة، هذا الضابط هو الذي بفعله تكون الدولة خاضعة للضابط الأخلاقي، وكما يقول القديس توما إن "قوى كل ما هو مهيئ لغاية، يمكن التصرف باستقامة أو بلا استقامة. وعليه ففي النظام الحاكم للجمع، يلاقى هذا النحو من التصرف باستقامة أو لا يلاقى. (...) إذن فعندما يهيئ جمع من البشر الأحرار - بواسطة ذلك الذي يحكم الجمع - لما لهم هم من مصلحة مشتركة، فسنملك حكمًا مستقيمًا عادلًا. لكن إن كان أي حكم مهيئًا لا لمصلحة الجمع المشتركة بل للمصلحة الخاصة لذلك الذي يحكم، فسيكون حكمًا ظالمًا فاسدًا".^(١)

(١) "قوى الحكم".... الكتاب الأول. الفصل الأول. *De Reg. princip. I,1.*

ليس ما استعان به الأكويني في هذا النص من مفهوم للغائية، إلا ضرباً من تبيان فكرة المصلحة المشتركة أو العقلانية. وهذا بما أن هاتين لا توهبان، بل ينبغي تحقيقهما. وإنما يكون هذا التحقيق - بالتحديد - مهمة الدولة. على هذا النحو فإن الدولة بما لها من بنية عقلانية ومن فعلٍ واقعي، تُرهّص بما ينبغي أن تصير إليه؛ وهو المجتمع العقلاني المكتمل، وهذا يكون بتبادلٍ - يكاد يتعسر على الإدراك الحسي - بين البنية العقلانية للدولة وما تملكه من فعلٍ واقعي، هذه المهمة التي تضطلع بها الدولة، تتجلى كضابطٍ لوجودها الفعلي.

الفصل العاشر

السيادة والسلطة ثانيًا: ماهية الدولة

لتحديد كينونة ما ورد ذكره - في الفصل السابق مباشرة - عما للدولة من استلزام داخلي، يبدو من الضروري بحث ما يعتمده الأكوييني من مفهوم لهذا المصطلح: مصطلح "الدولة". إذن فالواجب - من باب الإبقاء على استخدام الأكوييني التقليدي للمصطلح - هو تحديد ماهية الدولة. في هذا المقام سيرتكز تحليل فكر الأكوييني أساسًا على النصوص التي يدرس فيها ما تتخذه الدولة من مختلف الأشكال، وهو يدعو تلك الأشكال "الأنظمة" السياسية المختلفة^(١). وفي رأبي أن أهمية تلك النصوص ليست من حيث إنها تُقدّم نموذجًا مثاليًا للنظام السياسي، بقدر ما هي - أساسًا - في الجهد الذي يبذله الأكوييني لكي يحدّد ما هي الدولة، ويكشف عما ينبغي أن يتضمنه كل نظامٍ سياسيّ من استلزامات.

(١) كلمة *regimen* اللاتينية التي يستخدمها الأكوييني - والتي هي قوام نفس عنوان إحدى دراساته - تعني "فعل القيام بالحكم"، وامتدادًا [تعني] نوع الحكومة. يستبين أن الأمر ثمة، يتعلق بما ندعوه اليوم "الدولة".

أولاً: المصلحة المشتركة - الضابط لما هو عادل

فى مؤلفه الذى عنوانه "فى الحُكم" ... يبين الأكوينى المبدأ الذى تسترشد به تحليلاته، إذ يكتب قائلاً إنه "إذا كان الجمع من البشر الأحرار مُهيئاً لمصلحته المشتركة، فسيكون الحُكم (*regimen* [باللاتينية]) مستقيماً وعادلاً، وبما يُلائم الأحرار من الناس. لكن إذا كان الحكم لا ينحو صوب مصلحة الجمع، بل صوب المصلحة الخاصة لذلك الذى يمارسه؛ فهو حكمٌ ظالمٌ وفاسد. وعليه فإلى مثل أولئك [الظالمين الفاسدين] يُوَجَّه إنذارُ الرب فى سفر حزقيال: "ويلٌ لرعاة إسرائيل الذين كانوا يرعون أنفسهم"^(١)، أى أولئك الذين يسعون إلى مصلحتهم الخاصة. أليس القطيع ما ينبغى أن يرعاه الرعاة؟"^(٢) وجوباً يَنشُدُ الرعاةُ مصلحةَ القطيع، والحكامُ تلك التى للجمع الخاضع لهم".^(٣)

(١) الإصحاح الرابع والثلاثون. عدد ٢ (طبق الأصل من نشرة جمعيات الكتاب المقدس المتحدة - ط Cambridge University Press ببريطانيا العظمى - سنة ١٩٥٢). وفى هامشٍ لاحق (رقم ٤) سنجد أن المؤلف - إيف كاتان - يحدد موقع هذا النص من كتابات القديس توما فى الفصل الأول من الكتاب الأول من مؤلفه "فى الحكم".... وهو الذى يذكر فى مقدمته أنه يرجع مباشرة إلى الأصل اللاتينى لهذا المؤلف مثلاً بشأن غيره من أعمال القديس توما. هذا فى حين وجدنا نحن نفس النص، فى الفصل الثانى من نص الترجمة الإنجليزية للعمل، والتى بعنوان *ON KINGSHIP. TO THE KING OF CYPRUS* وقام بها *Gerald B. Phelan* وراجعها الأب الدومنيكى *I. Th. Eschmann* وأعاد تحريرها - مُطابقاً أرقام الفصول على الأصل اللاتينى - الأب الدومنيكى *Joseph Kenny* وصدرت فى مدينة تورونتو بكندا من *The Pontifical Institute of Medieval Studies* سنة ١٩٤٩. لذا لزم التنويه، لتجنيب القارئ أى بلبلة فى حالة رجوعه إلى الأصل الأجنبى للترجمة التى بين يديه. أ.ع.ب.

(٢) ثم اقتباس آخر من نفس الموضع من العهد القديم. ونصه العربى - فى نفس النشرة المذكورة فى الهامش السابق - هو "ألا يرعى الرعاة الغنم". (نهاية العدد ٤ من نفس الإصحاح). أ.ع.ب.

(٣) "فى الحُكم"....: الكتاب الأول. الفصل الأول. *De Reg. princip. I, 1*.

لقد سلف استرعاء الانتباه إلى أن التعارض بين المصلحة المشتركة والمصلحة الفردية، هو ما يُشكّل - لما هو سياسى - المسألة الأساسية. إنما على مستوى الدولة يكون هذا التعارض متجلبًا على أقصاه. واقع الأمر هو أن فى الإمكان إلى حدّ كبير أن تؤدّى الغفلة بمواطنين بسطاء إلى اعتبار مصلحتهم الخاصة هى الأساسية؛ مهملين المصلحة المشتركة. هذا قد يُعدّ طبيعيًا، ويكاد يكون - فى جميع الأحوال - محتومًا. لكنهم عندما بالتّحديد يغفلون - على هذا النحو - يلاقون الدولة، التى تدعو أولئك - بفعل منظومة القوانين التى تحيطهم بها - إلى تجاوز وجهة نظرهم الفردية، كي يبلغوا تلك التى للعقل ولما هو كلّى؛ أى التى للمصلحة المشتركة. بل قد تقوم الدولة بهذا على الرغم من المواطنين، إن لزم الأمر.

كيف يمكن للدولة أن تفى بهذه المهمة؟ واقع الأمر هو أن الدولة - فى واقعها الملموس، وأيًا كان عزّها - ما هى سوى [مجموعة من] أناس تسيطر عليهم الأهواء، وتجذبهم الإغراءات بالتماس مصلحتهم الخاصة وحدها؛ مثلهم فى ذا مثل سائر الناس، وهذا على نحوٍ يُعزّزه واقعٌ مُخزٍ، هو أن أولئك البشر يملكون سلطة ويمكنهم أن يَطوِّعوا لصالحهم مؤسسات السلطة وأجهزتها؛ تلك التى هى مقدرة لاستجلاب المصلحة المشتركة. يوجد انطباع بأنه لى تكون الدولة تامة العقلانية والإنسانية، ينبغى أن تكون أكثر من إنسانية. وإلا يتوجّب - عندئذ - ارتضاء أهون الضررين؛ والنزول على الأمر الواقع، المبين عن الضعف البشرى.

فى دراسة الأكويني لما هو متاح من مختلف الأنظمة السياسية، نجده لا يكتفى بتوصيف الوطن المثالى، بل يسعى - على نحوٍ عقلاى - إلى جعل موضوع تفكيره أفضل الاحتمالات لبلوغ حكم قادر على الوفاء بمهمته الأساسية.

لدى الأكوينى يتعلّق الأمر باستخلاص عددٍ ما من السمات المتصلة بماهية الدولة. بعبارة أخرى إن الأكوينى يجهد لإلقاء الضوء على الضوابط الكلّية، لا على نظامٍ سياسى بعينه. فى رأى الأكوينى أنه ليس من واجب الفيلسوف أن يذكر أن الأفضل من بين الأنظمة السياسية، هو هذا الشكل أو ذاك. وهذا لسببٍ واحدٍ لا غير، هو أن مفهوم "النظام الأفضل" ليس مفهومًا صحيحًا. إنما هو فى حقيقة الأمر تقريرٌ عملى، هو تدبيرٌ يتوقّف القيام به على رجل السياسة، وعلى تقييمه العملى لهذا الموقف أو ذاك، واقع الأمر هو أن الضوابط الكلية تستدعى تطبيقاتٍ، وإن كانت تطبيقاتٍ تختلف بحسب الأزمنة والأماكن والأشخاص.

الأكوينى يسترعى الانتباه إلى أن العرف يزيد بالغاً ممّا للقانون من سلطة الإلزام، وعلى هذا النحو يجعل كيفية الحكم مشروعة، ما من شكٍّ كبير فى أن قانوننا ذاك، يتعرض عندئذٍ لنوعٍ من الجمود، لكن لهذا الضرر ضرورة! أليس أن القانون إن اختزل إلى تأثيره العقلانى وحده، سيصبح عقيمًا من الناحية العملية؟^١ إذن فلن يتمّ التعديل سوى متى استلزمته الضرورة والمنفعة. هذا المظهر من النزعة المحافظة الذى يتّخذه فكر الأكوينى - والذى يبدو مُتقبلاً جمود الجهاز التشريعى - يشهد على الرغم بشيءٍ من الواقعية. ذلك أنه لا يبدو أن التعديلات المتكررة للنظام [التشريعى] تحظى بالتوفيق. هذه النزعة المحافظة فى مجال التشريع، تتمّ فى حقيقة الأمر موازنتها بما يستحدثه التاريخ؛ فتظهر عادات أو تقاليد جديدة، تُعبّر عن احتياجاتٍ واقعية، وينتهى الأمر بهذه العادات والتقاليد، إلى الحلول محل الأشكال السابقة. لذا يعلن الأكوينى أنه "حين يتكرر فى كثيرٍ من

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة السابعة والتسعون. البند الثانى

.S. T. Ia2ae, q. 97, a. 2

المرات فعلٌ ما، فإنه يبدو تمامًا كمنبعثٍ من قرارٍ للعقل أحكم تدبُّره. بناءً على هذا فإن للعرف *consuetudo* [باللاتينية] قوة القانون. بل إن العرف يحو القانون، ويفسر القانون".^(١)

المؤسسات كائنات حيّة، لا تتقدم بفعل تحولات مباغتة. المؤسسات لا تتقدم بفعل قرارات قوليّة *verbo humano* [باللاتينية]، بل بفعل تحوّل بطيء، أى بفعل واقع معيش هو بدوره تعبيرٌ عن العقل؛ و"بأفعالٍ متعدّدة" *per actus multiplicatos* [باللاتينية]. من الجليّ أن الصعوبة هي في التوفيق - بتوازنٍ يظل على الدوام هشاً - بين هذين الاثنين من معالم التاريخ الإنساني: التقاليد والمستجدات.

ثانيًا: الحذر السياسي

لكن لنعد إلى ما يقوم به الأكويني من تحليلٍ للسمات الأساسية للدولة لكي يُعيّن توما الأكويني أفضل الاحتمالات لبلوغ حكمٍ قادرٍ على تحقيق المصلحة المشتركة، نجده يبدأ بالتشديد على التذكير بضرورة الحذر السياسي القديس توما يُعرّف هذا الحذر بأنه "حكمةٌ صائبة، مطبّقة على الفعل" *recta ratio agibilum* [باللاتينية]. إنما تُعيّن الحكمة لهذا الحذر غايةً، هي تقرير "الكيفية والوسائل التي يبلغ بها الإنسان الاتزان العقلاني".^(٢) والحذر يُعين على الاستقرار - من بين مختلف إمكانيات الفعل - على إمكانية الفعل الأصلح من غيرها للغاية المستهدفة.

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثاني. المسألة السابعة والتسعون. البند الثالث

.S. T. 1a2ae, q. 97, a. 3

(٢) "المجموعة اللاهوتية": القسم الثاني من الجزء الثاني. المسألة السابعة والأربعون. البند السابع

.S. T. 2a2ae, q. 47, a. 7

إذن فإن في الحذر حكمة، وإن كانت حكمة عملية؛ بما أنها تُقرّر ما يجب القيام به^(١). وإذن فإن هذه الحكمة مدينة بأهميتها المركزية في الحياة الأخلاقية، إلى كونها هي التي تُوجّه كامل فعالية كل من الرغبة والإرادة. وعليه فبالنّالي يكون الحذر هو - بالتّمام والكمال - المثلّ الفعّال للحكمة: الحذر هو المثلّ الفعّال للحكمة، في وسَط الرغبة في العيش التي تبعث الحياة في كل إنسان؛ تلك الرغبة التي تبدو كأنها - من حيث موضع تطبيّقتها - عمياء ومبهمّة في ذاتها؛ بينما لا يكون الحذر مُتطلّبًا في الحياة الفردية - التي للإنسان الساعي إلى تحقيق مصلحته الخاصة - فحسب، بل يكون كذلك ضروريًا لتحقيق المصلحة المشتركة. في هذه الحالة يبلغ الأمر بالأكويني إلى الاعتداد بالحذر كموضوع لفضيلة مستقلة^(٢). ما يزيد من ضرورة هذا الحذر للحياة السياسية، هو أن كل إنسان منغلق تلقائيًا في خصوصيته؛ ويصعب عليه الإفلات منها. وكما سلف لأرسطو القول فالثابت أن "من القادرين على استلّهام الفضيلة، يوجد الكثيرون، وهذا متى تعلّق الأمر بشئونهم الخاصة. لكن هؤلاء يُستقرون عن عجزهم، متى تعلّق بالآخرين".^(٣) إنما لكي يتجاوز المرء الإدراك المنغلق فيما هو مفرد - ويصير قادرًا على اختيار ما يسهم في المصلحة المشتركة - يلزمه اعتيادٌ طويل المدى وتدريبٌ متواصل، هما وحدهما المعينان له على غرسه الفضيلة في نفسه.

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الثاني من الجزء الثاني. المسألة السابعة والأربعون. البند الثاني

.S. T. 2a, q. 47, a.2

(٢) "المجموعة اللاهوتية": القسم الثاني من الجزء الثاني. المسألة السابعة والأربعون. البندان

العاشر والحادي عشر .S. T. 2a2ae, q. 47, a. 10 et 11

(٣) أرسطو: الأخلاق إلى نيقوماخوس: الكتاب الخامس. الفصل الثالث Aristote, *Ethique à*

Nicomaque (trad. R. A. Gauthier et J.-Y. Jolif. Desclé de Brouwer éd. 1958-1959), V;

.3, 1129b, 33

لا يوجد حُكْمٌ عادلٌ دون حذر، بما أن الحكم هو - بالتَّحديد - تقرير الوسائل الواقعية التي تضمن تحقيق المصلحة المشتركة، على هذا النحو يَظهر الحذر السياسى باعتباره ما هو جديرٌ من فضيلةٍ للحكم وللحاكم، أى ما للدولة من فضيلة، هي فضيلةٌ لا تُلاقى في أى من أفراد الرعيّة بمجرد اعتباره من الرعية، بل تُلاقى فيه باعتباره من الرعية الخاضعة لفعل الحكم. ويضيف الأكوينى قوله: "لكن لأن كل إنسان - من حيث إنه كائنٌ عاقل - يمارس جانباً من الحكم - وفقاً لتحكيمه عقله - ففي هذا النطاق، يجدر به أن يأخذ الحذر".^(١) وهذا لكى يؤكّد على أن كُلَّ مُسهمٍ فى الحكم - من حيث إن الفضل فى إسهامه يرجع إلى عقلانيته - ينبغى أن يأخذ الحذر!

فى هذا المقام بات واجباً إبراز الفكرة التى ينطوى عليها تفكير الأكوينى، فلديه أن فعل السياسة على أتمّ ما يكون - والذى هو فعل الحكم - ليس مجاله الحرفة وحدها، بل إلى الأخلاق مَرَجِعُهُ أَوَّلًا. لأن الإنسان ومستقبله هما موضع قرار هذا الفعل، فهو فعلٌ خاضعٌ - منذ المُستَهْل - لما تفرضه عليه العقلانية من ضابط. إذن فمن المُستلزم لرجل الدولة تأهيلٌ ما، والمعيار الأساسى للترشيح للمناصب القيادية، يجب أن يكون الفضيلة؛ بمعنى فضيلة الحذر، ذلك الذى يفرض على المشاعر قواعد العقل.

لكن فى الوقت نفسه من الضرورى التدقيق على أنه عند التعرض للأخلاقيات فى مجال السياسة، يجب ألا يكون فهمنا إياها بنفس الكيفية التى تفهم بها الأخلاق الفردية أو الشخصية، ولا بمعنى أخلاقٍ داخلية خالصة (بل ينبغى

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الثانى من الجزء الثانى. المسألة السابعة والأربعون. البند الثانى

عشر S. T. 2a2ae, q. 47, a. 12.

استبعاد هذا المفهوم - بمعنى الأخلاق الداخلية - بأكثر بُعد من سابقه!). بدءاً من الصعيد الشخصي، تتطَلَّب الأخلاقيات السياسية خارجيةً ما، هي كشروع في التأسيس. هذه الخارجية تزداد بُعداً، حينما يدور الحديث عن الأخلاق العائلية. أما الأخلاقيات السياسية، فهي - لسببٍ أدعى - ليس مرجعها إلى ضمير إنسانٍ أو جمعٍ من البشر. فلأن الأخلاقيات السياسية هي جعل الحكم *regimen* [باللاتينية] أو فعل الحكم (بمعنى أدق) عقلانياً، فإن الحذر السياسي - الذي يدعو الأكويني أحياناً *regnativa* [باللاتينية] - يندرج في الجهاز المؤسسي والتشريعي للحكم. حين يرد لدى الأكويني ذكر فضيلة الحاكم أو الملك - أي الفضيلة الواجبة لمن تكون له الزعامة^(١) - لا يكون مرماه شخص الحاكم في خصوصيته، بل الزعيم الذي تقترن به أجهزة الحكم، إنما في داخل ذلك الجهاز في مجموعه، يُستوجب إيجاد امتدادٍ للأخلاقيات؛ وما الأخلاقيات إلا العقلانية الممهدة لمقدم إنسانية الإنسان.

ثالثاً: أفضل احتمال لقيام دولةٍ عادلة

لإجراء الأكويني تحليله هذا، نجده يضطلع ببحثٍ مختلف أنماط الحكم، وهو يسترجع التصنيف الذي قام به أرسطو في [مؤلفه] "السياسة". كان أرسطو قد ميّز مختلف أشكال الأنظمة السياسية، بناءً على معيارين؛ فمن ناحيةٍ يمكن تمييز نظامٍ سياسي، بناءً على أشكال الحكم الناتجة عن عدد أولئك الذين يمارسون السلطة. عندئذٍ سيتم تمييز الملكية عن الأرستوقراطية والديموقراطية. لكن يمكن كذلك

(١) "في الحكم"....: الكتاب الأول. الفصل الأول. *De Reg. princip. I, 1*: "لذا فإن من يحكم مجتمعاً كاملاً - أي وطناً أو إقليمًا - تستعار له صفة الملك".

تميّز الأنظمة العادلة عن تلك التي هي ظالمة؛ وهذا بناءً على الغايات التي ترتسمها الفلسفة السياسية: في الملكيات سيتم تمييز العادلة منها وهي "المملكة"، عن تلك التي ليست كذلك؛ والتي تدعى "الطغيان"، على هذا النحو فبناءً على هذين المعيارين معاً، يتوصل أرسطو إلى تصنيف يمكن إجمالاً على النحو التالي:

سلطة يمارسها	نظام عادل	نظام ظالم
فرد واحد	١ - ملكة	٢ - طغيان
فرد واحد	ملكية (١ + ٢)	
بضعة أفراد	٣ - أرستوقراطية	٤ - أوليجارشية
الجميع	٥ - تعايش سياسي	٦ - ديموقراطية

يمكن - بصفة مؤقتة - اعتبار هذا التصنيف كاملاً، وإجمال الأفكار التي يوحى بها الأكوييني بشأن كل من أنماط الحكم تلك.

يبدأ الأكوييني بالملكية، التي هي نمط خاص من الحكم؛ بما أنه - في آن معاً - عادل وظالم. ويأتى الأكوييني بحجج ثلاث لصالح الملكية، وهذا إن أريد بحث هذا النظام، من زاوية كونه ذلك النظام الذي يحكمه فرد واحد؛ الذي مظهره المملكة. في الزعامة جلب المصلحة لمن يُترَعَم. على أن مصلحة جمع اشتمل في مجتمع، هي ضمان توحد المجتمع للحفاظ على السلام. إذن فعلى الزعيم أن ينشغل - في المقام الأول - بتوفير التوحد في تحقيق السلام، بقدر ما يتوصل نظام سياسي إلى ذاك، يكون بنفس القدر نافعا؛ لأنه سيبلغ غايته بمزيد من

الضمان. ما من شك في أن ما هو واحد في ذاته، سينجح في ضمان التوحد، بأكثر مما سينجح ما هو متعدد. إذن فإن حكم واحد، يبدو أنفع من حكم كثيرين.

من ناحية أخرى فإن كثرة من الحكام لن تستطيع قيادة الجمع بكفاءة، إن وجد شقاق بين بعضهم البعض. إذن فإن من يفكر في حالة حكم يقوم به كثيرون، عليه أن يتصور شيئاً من الوحدة بينهم، على نحو ما ينبغي وجود رباط بين من يسحبون السفينة بالحبال؛ كي يقوموا جميعاً بسحبها صوب نفس الوجهة. لكن بهذا المعنى هو الآخر، يكون ما هو واحد في ذاته، أكمل في توحيده من جمع مؤحد على ذلك النحو. من ثم، فمكرراً تبدو الملكية كحكم أشد كمالاً.

إلى هذا يجدر أن يضاف أن الطبيعة تأتينا بالكثير من الأمثلة على التعددات الموحدة. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد ساقتنا الخبرة السياسية [حتى عصر الأكويني] إلى نفس الاستخلاص؛ فالأوطان - أو الأقاليم - التي حكمها واحد، استمتعت بالسلام وشهدت ازدهار العدالة وفاضت بالخيرات^(١). زمنا طويلا لكن تلك التي يسوسها كثيرون، تظل تعاني من شقاوات عديدة.

على أن الملكية تظهر من المعالم ما يختلف عن ذا - ويقل عنه إيجابية - على نحو بالغ، وهو ذلك الذي للطغيان. الطغيان يمثل أسوأ نظام سياسي يمكن أن يكون. مثلما كنا نقول أعلاه إنه عندما يكون مبدأ ما طيباً، فسيكون هو الأكفا لتحقيق المصلحة المشتركة؛ فعلى نفس النحو إن كان ذلك المبدأ سيئاً، فسيكون الأشد نفاذاً إلى بلوغ غاية سيئة. والغاية التي يبغى الطغيان بلوغها، تفوق في فسادها جميع الغايات المستهدفة في سائر الأنظمة؛ مهما كان الظلم الذي في أي منها. من الصحيح أنه في الديموقراطية (بالمعنى الذي يفهمها به أرسطو

(١) "في الحكم"....: الكتاب الأول. الفصل الثاني. 2. *De Reg. princip.*

والأكوينى، أى كَأَمْرٍ سَيِّئٍ!) لا يكون التَّوَجُّهُ حقاً صوب المصلحة المشتركة. إنما المصلحة التى يكون الشروع فى بلوغها، هى تلك التى لعدد كبير من أعضاء المجتمع. وبالمثل ففى الأوليجارشية التى هى أَشَدُّ بَعْدُ من الديموقراطية ظلماً، يكون ما يُسْتَهْدَفُ هو - على الأقل - مصلحة قَلَّةٍ من الأفراد. أما الطاغية فهو لا يستهدف سوى مصلحته الخاصة؛ وعليه فإن ما يخرج به الأكوينى من استخلاصٍ بالغ الواقعية، هو أنه "إن كان الحكم عادلاً، فيجدر أن يمارسه واحدٌ دون غيره؛ لكى يزداد بهذا قوة. لكن إن ابتعد الحكم عن العدالة، فمن الأفضل أن يكون من نصيب الكثيرين، لكى يكون أكثر ضعفاً؛ إذ سيحدُّ الحكام بعضهم بعضاً. من بين أنظمة الحكم الظالمة، هى الديموقراطية التى يمكن - بأكثر من غيرها - تَقَبُّلُهَا، وأَسْوَأُهَا هو الطغيان".^(١)

ويضيف الأكوينى أنه إن أُخِذَتْ فى الاعتبار الأضرار الناشئة عن الطغيان، فسيتم بلوغ ذلك الاستخلاص ذاته؛ ففى استهداف الطاغية مصلحته الخاصة وحدها، يُوسِّعُ الشعب - إذ أوقعه ذلك الطاغية تحت سطوته - صنوفَ الأذى. وإن كان الطاغية مثلهفاً على الثراء، فهو يستولى على ما للدولة وأعيانها من ثروات. وإن كان غَضوباً، فهو يسفك الدماء لأهون الأسباب. يكون كل شىءٍ خاضعاً لإرادة فردٍ واحد، أو بالأحرى لهوى ذلك الفرد. لا يَسْتَتَبُّ أى شىءٍ، ولا يعود لأى أمانٍ وجود: يحل القهر محل القانون! الطاغية لا يتهجم على خيرات المواطنين وحياتهم فحسب، بل بالمثل يحول دون بلوغ الخيرات الروحية؛ فإذا يبغي الطاغية لنفسه المكانة الأولى، بدلاً من أن يكون فى خدمة الآخرين - أى يبغي الحكم بأكثر مما يبغي الإفادة *praeesse plus quam prodesse* [باللاتينية] - فإن كل تَفَوُّقٍ إنسانى،

(١) "فى الحُكْم"....: الكتاب الأول. الفصل الثالث. 3. *De Reg. princip.*

يبدو له كاجحافٍ يلحق بشخصه. القديس توما يكتب قائلاً إن "الخير موضع ريبة الطغاة، بأكثر مما يكون الشر. وكل ما فى الآخرين من فضيلة، يبدو لهم على الدوام مصدرَ خطر. من ثمّ فهم يجهدون كي يحولوا دون إكساب الفضيلة رعاياهم نفوساً ساميةً، [نفوساً] لا تعود تطيق اضطهادهم الظالم".^(١)

عليه فإن الطغاة يعارضون قيام أى صداقةٍ أو اتحادٍ بين البعض والبعض من رعاياهم، وعلى العكس يُحبّذون كل ما قد يبذر الشقاق بين رعاياهم بعضهم بعضاً. إنما هو على هذا النحو وحده، يتمكّن الطغاة من الاحتفاظ بما يملكون من سلطة؛ إذ يمنعون أيّاً من يكون من الاعتراض عليها.

على هذا النحو فمن الطغيان ينشأ أسوأ فسادٍ أخلاقى فى المجتمع بأكمله. القديس توما يكتب قائلاً إنه "فى واقع الأمر أن من الطبيعى أن يؤدّى الأمر بالبشر الذين اغتذوا على الخوف، إلى خنوعٍ تعتاده نفوسهم، وإلى جبنٍ شديدٍ يستشعرونه إزاء المهام المتطلّبة رجولةً وشجاعة. هذا ما تُظهره تجربة البلدان التى خضعت طويلاً لسيطرة أى من الطغاة".^(٢)

إنّ فإن الملكية تنطوى على ما هو أفضل، مثلما على ما هو أسوأ. لذا ففى أحوالٍ كثيرة قد تبدو الممالك سيئةً، قد يخشى من يجعلون من بينهم ملكاً، أن يكونوا قد قضاوا على أنفسهم بالطغيان. والتجربة تظهر أنه - فى الكثير من الأحوال - لا يكون للذين يتطلعون إلى الملكية، سوى مطلبٍ خفىّ فى الطغيان. بهذا الشأن فمن المثل الذى ضربه الرومان، تستمدُّ دروسٌ عديدة؛ فإن لم يعد الرومان يطبقون المجد الملكى وقد صار مجد الطغيان، أقاموا على أنفسهم قناصل وغيرهم من قضاة [وهم

(١) المصدر السابق [المذكور فى الهامش السابق مباشرة] عينه.

(٢) المصدر السابق [المذكور فى الهامشين السابقين مباشرة] عينه.

الذين استُكملت بهم فى روما القديمة، أجهزة السلطة التنفيذية^(١). وعلى هذا النحو تحوّل الرومان بالملكية إلى أرسوقراطية. لقد تمتعت الجمهورية [عندئذ] برخاء رائع للغاية. وما كان هذا إلا بفضل شعور كل امرئ بأن مصلحة الكل من شأنه. ذلك أن من يكونون تحت حكم مملكة، لا يأتون المصلحة المشتركة سوى بالقليل من عنايتهم، مادام الملك وحده - فى تقديرهم - هو المؤكّل إليه الانشغال بها. لكن إن أدركوا - هم أنفسهم - أن المصلحة المشتركة لا يُعهد بها إلى سلطة فرد واحد، فعندئذ لا يعودون يُعدّونها ذلك الذى لآخر؛ إذ يشعر كل منهم بأن من شأنه مصلحة الجميع. التجربة تظهر أن وطنًا يحكمه قضاة منتخبون لمدة سنة، هو أقوى من ثلاثة أوطان أو أربعة - بنفس مساحته - يحكمها ملك. ثم إن التجربة الرومانية تظهر لنا أن الرعايا يتحملون من المهام التى يفرضها المجتمع بأكمله، ما هو أشدّ مشقة من تلك يصدر بها قرار فرد واحد. تحت حكم الجمهورية، كان الشعب الرومانى يرتضى الإبقاء على جيش غفير. وبما أن الخزانة لم تكن تكفى لسداد رواتب الجند، فإن الأعيان كانوا يرتضون الإنفاق من ذهبهم للتكفل بالتكلفة. بالمثل يُظهر لنا التاريخ اليهودى أن حكم فرد واحد، يمكن أن يؤدى إلى العديد من التجاوزات. [طبقًا لما جاء فى العهد القديم، فإنه] حين كان الشعب تحت حكم "القضاة"، كان موضع جور جيرانه. وحين جعل للشعب ملك، ترك [الشعب] عبادة إلهه وفقد هويته القومية، وفى النهاية سبى فى بابل.

إذن فإن الخطر الضمنى الذى تتطوى عليه الملكية، يبدو مؤديًا إلى نظام يجعل السلطة فى أيدي كثيرين (أوليغارشية أو تعايش سياسى). على هذا النحو، قد

(١) يُرجع إلى مقالة لنا بعنوان "صمود الفكر الثورى" فى مجلة "الهلال" القاهرية. عدد سبتمبر سنة ٢٠٠٧، ص ١٢٠-١٢٥. أ.ع.ب.

يجوز الأمل في أن يكون احتمال الطغيان أقل. وعلى الرغم من ذلك فإن الأكويني لا يتبنّى هذا الحل، ويأخذ على عاتقه التدليل على أن حكم فرد واحد هو - في المحصلة النهائية - أقل خطورة، وأن حكم الفرد هو - من بين الخيارات المتاحة - أقل الخيارات ضرراً.

على نحو يكاد يوحى بتناقض يسم الأكويني، نجده يبدأ بالتأكيد على أن الانتقال من الملكية إلى الطغيان، هو ضررٌ أهون من فساد الأنظمة التي تمكن من السلطة أكثر من فرد واحد. واقع الأمر [في رأيه] هو أن ما يمكن أن تجرّه تلك الأنظمة من خطر - ناجم عن الشقاق بين من يحكمون - هو الحرب الأهلية لا محالة! ما يلوح من خطر، هو القضاء على ما بين المواطنين من مسالمة. لكن حتى الطغيان الذي هو أسوأ نظام، لا يقضى على السلام الوطنى ولايزيد (لنا أن نقول!) على سلب بعض الخيرات فقط. وهذا باستثناء الحالات المتطرفة. إذن ففي هذا المقام يعطى الأكويني أولوية قصوى لتلك المصلحة، التي هي السلام الوطنى.

من ناحية أخرى فإن المضار التي قد تجلبها الأرستوقراطية أو الديموقراطية، ليست أفدح من تلك التي لمملكة تتفسخ فحسب، بل هي بالأخص أشد بكثير تكراراً؛ ومن ثمّ احتمالاً. هذا لأنه بقدر ما يزيد عدد من بأيديهم مقاليد الحكم، تزيد - بنفس القدر - احتمالات شهود تحوّل الواحد منهم والآخر على المصلحة المشتركة، وكذلك يزيد اشتعال نار الخصام بين الرفاق؛ فإحداث الانقسامات في صفوف المواطنين. أما إن وُجد - على العكس - زعيم واحد، ففي الإمكان الأمل في استمرار إخلاصه للمصلحة المشتركة. بل حتى إن توقّف هذا الزعيم عن مثابرته تلك، فلن يتأذى به الأمر دفعةً واحدة إلى الطغيان.

أخيراً ففي أحوالٍ يفوق عددها - بشدة - تلك التي يكون فيها الطغيان نتاج الملكية، يكون ذلك الطغيان نتاج أنظمة سياسية فيها عديدٌ من الحكام. عندما يتفجّر شقاقٌ بين القادة، فإن من يرد تغليب آرائه أو مصالحه، لا يجد من حلٍّ سوى استخدام القوة في إخضاع خصومه. عندئذٍ يسعى إلى أن يسلب لنفسه كامل السلطة على المواطنين جميعاً. بل إن ذات المعارضة التي يواجه بها، تقضي عليه باللجوء إلى أشد أشكال الطغيان اكتمالاً. هذا في حين يمكن للملكية - بما أنها لا تستشعر تهديداً من أي منافس - الاستغناء في أغلب الأوقات عن اللجوء إلى القوة. في رأي الأكويني أن التاريخ يعلمنا أن ذلك كان ما انتهت إليه جميع الأنظمة ذات العديد من الحكام. كذلك كان الأمر بشأن جمهورية الرومان؛ فعلى أثر فترةٍ من السلم، اندلعت نزاعات. وتلك السلسلة من المصائب مهدت لمجيء الطغاة القساة لاحقاً. إذن فإن بدت الملكية خطراً - تتهدد الشعب، لأنها تلوّح بالطغيان - فإن الأرستوقراطية والديموقراطية لا تقلان عنها خطراً، بل قد تزيدان.

فيم يمكن أن تمثل تحليلات الأكويني تلك أيّ اهتمام لنا اليوم؟ واقع الأمر أنه من اليسير التدليل على مدى انتماء فكر الأكويني إلى عصرٍ وثقافةٍ خلفهما - في مفهومنا - ماضٍ انقضى. لكن في الإطار السياسي لمسيحية القرن الثالث عشر، نجد الأكويني يقوم بقراءةٍ لمؤلف أرسطو "السياسة"؛ هي قراءة مدهشة بأمانتها وعميقة في أصلاتها في آنٍ معاً، بمثابة تتيح للأكويني إحكام فلسفة سياسية هي - إلى حدٍّ ما - تطرح للنقاش ما أخذت به مسيحية العصر الوسيط من مُسَلِّماتٍ نظريةٍ وعملية. وعليه يبدو لي أن محاولة التأكيد على أن فكر الأكويني ظل حتى النهاية حبيس مطالعته العلمية - وأن فكره ذاك ظل حبيس السياق السياسي والثقافي الذي تبلور بداخله - لن تكون محاولة ناجحة. في هذا العالم الذي هو اليوم عالمنا، يمكن بعد أن يتيح لنا هذا الفكر مجالاً للتفكير؛ مثله مثل فكر أرسطو.

رابعاً: "تمثيل" المصلحة المشتركة

يتضح أن تفكير الأكويني فيما هو سياسى، مُركّزٌ بأكمله على مفهوم الوحدة. كما تتضح نزعة الأكويني إلى التدليل على أن هذه الوحدة يستحيل أن تتشكل على أكمل وجه، أى على النحو الذى يمكن به اعتبارها مؤكدةً نهائياً. الوحدة المقصودة، هى وحدة الكيان الاجتماعى والسياسى. هى وحدة نظام، أساسها توجّه الجميع صوب غايةٍ واحدة؛ هى المصلحة المشتركة. إذن، فالمسألة المركزية فى الفكر السياسى هى إحكام تمثيلٍ واقعى للمصلحة المشتركة، به يمكن ضمان التآلف داخل المجتمع السياسى. الأكويني يبدأ بالتأكيد على استحالة بلوغ تلك النتيجة على أفضل نحو، إلا بتحويل فردٍ واحد مهمة الحكم. إذن، فالأكويني يبدو "ملكى النزعة". وعلى الرغم من ذلك فإن موقف الأكويني ذاك، ليس بهذه البساطة التى يمكن تصورها. ذلك أن حل المسألة السياسية، لا يتوفر بمجرد بلوغ النتيجة المرغوبة على هذا النحو بعينه.

الأكويني يعي هذا تماماً. واقع الأمر هو أن من المستحيل مطابقة وحدة النظام بالوحدة العددية، على نحوٍ مجرد وخالص. إن كان من الأيسر على واحد - يحكم بمفرده - أن يستهدف وحدة النظام، فليس هذا تلقائياً ومؤكدًا؛ بما أن الملكية يمكن كذلك أن تصبح طغياناً. إذن فنحن مدعوون - من قبل الأكويني نفسه - إلى الالتفات صوب التعددية. واقع الأمر هو أنه لضمان وحدة النظام، ينبغى لمن يحكم بمفرده أن يُمثّل حقاً المجموع المتعدد للمواطنين. وبالتالي فمن وجهة النظر هذه، ينبغى له أن يجعل للجمع إسهامٌ واقعى فى الحكم. الكثرة العددية ستكون هى ما يضمن -على أفضل وجه- تحقيق وحدة النظام. وفى عرف الأكويني نفسه، سيكون الحل المثالى - فى الحد الأقصى - ذلك الذى يُشرك المواطنين جميعاً فى

حكم الدولة، فى ذلك النظام الذى يدعوهُ الأكويْنى - على خُطى أرسطو - "التعايش السياسى *Politie* [بِاللّاتينية]. لكنْ ثمة كذلك، يُبرز الأكويْنى ما فى ذاك الحل من صعوبة والتباسٍ على أرض الواقع. وهذا لأن ذلك الجمع - الذى يتم إشراكه فى الحكم - إن كان يزيد من احتمالات وجود حُكم تكون غايته المصلحة المشتركة، فهو بالمثل يزيد من مخاطر اتجاه الدولة إلى خدمة المصالح الخاصة؛ فى ذلك النظام الفاسد الذى يدعوهُ أرسطو والأكويْنى "الديموقراطية"!! إذن فمفهوم الحكومة أو الدولة ذاته، هو بحيث لا يتيح الأمل فى الوحدة العددية ولا فى الكثرة العددية. وإذن فإن الأنظمة جميعًا تبدو مزعزعة، خليفةً بأن تُقضى صوب الوحدة الخيرة أو صوب الوحدة السيئة. وفى جميع الأحوال - وسواء تولّى الحكم واحدًا، أو كانت السلطة فى أيدي كثرة، أو شارك فيها الجميع - ففى الأساس تظل المعضلة على ما هى عليه.

ما فى الأمر إذن هو أن حل المسألة السياسية هذه، ليس قوامه اختيار أفضل الأنظمة؛ واستبعاد غيره الذى قد يكون أسوأ. هذا الاتجاه هو الذى يتخذ فكر الأكويْنى طريقه إليه بالتمام والكمال، إذ يؤكد أن الحكم ينبغي له أن يكون - فى أن معًا - لواحدٍ وكثيرٍ وللجميع. فى نصٍّ من "المجموعة اللاهوتية" معروفٌ جيدًا، يذكر الأكويْنى "النظام [بمعنى "نظام التعايش"، كما يفهم من الأصل اللاتينى] المختلط بتوفيقٍ" *politia bene commixta* [بِاللّاتينية] الذى أسسته فى الشعب اليهودى شريعة موسى:

"ها هو ذا إذن [النظام] الأفضل لحكم وطنٍ أو مملكة: على الرأس موقعٌ زعيم له بمفرده السلطة على الجميع، لما له من فضيلة. ثم يجيء عددٌ ما من الزعماء التابعين، تؤهلهم الفضيلة التى يتمتعون بها. وعلى الرغم مما لا يكون

الجمع غريبًا عن السلطة الجارية تحديدها على هذا النحو؛ فإن لكل الحق في أن يُنتخب، وأن الجميع - من ناحية أخرى - ناخبون. ذاك هو النظام الأكمل، الجامع بتوفيق بين الملكية والأرستوقراطية والديموقراطية: الملكية بفعل سيادة فرد واحد، والأرستوقراطية بفعل كثرة الزعماء الذين يؤهلهم ما لهم من فضيلة، وأخيرًا الديموقراطية - أو السلطة الشعبية - من حيث إن مواطنين بسطاء يمكن أن يختاروا كزعماء، وأن اختيار الزعماء من حق الشعب".^(١)

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثاني. المسألة الخامسة بعد المائة. البند الأول *S. T. 1a2ae, q. 105, a. 1*. من المدهش تمامًا أن كلمة "الديموقراطية" في هذا النص ليس لها على الإطلاق ذلك المعنى الاستهجاني الذي يوصف به نظام فاسد [أو كان، في العصور القديمة وبعض مما تلاها]. بل لها - في [مؤلف القديس توما "في الحكم"...] *De Regimine principum* - بالضبط نفس المعنى الذي لكلمة *Politia* [اللاتينية، والتي لها معنى "التعاضد السياسي".] ومن ثم ندرك كم كان المؤلف - إيف كاتان - مُحققًا في انبهاره بتلك الريادة للقديس توما الأكويني. أ.ع.ب.]. في ذلك، يتابع الأكويني أرسطو الذي يلاحظ بالغ "تردده" في معنى كلمة "الديموقراطية": يُنظر له على سبيل المثال كتاب "السياسة": الكتاب الثالث. الفصل السابع عشر، والكتاب السادس. الفصل الثاني، *Politique, III, 17, 1288a, 20 ; VI, 2, 1317b, 3-10* [وبالفعل إن في ترجمة أحمد لطفي السيد لمؤلف أرسطو إلى العربية عن الترجمة الفرنسية لـ "جول برتلمي سانت هيلير" *Jules Barthélemy-Saint-Hilaire* - في طبعة محدثة نشرتها في مصر الدار القومية للطباعة والنشر، بدون تاريخ - ترد أدلة كثيرة على ذلك التردد الذي ينسبه المؤلف - إيف كاتان - إلى أرسطو، على سبيل المثال في الفصول (التي يؤثر الأستاذ أحمد لطفي السيد لها تسميتها بـ "الأبواب") الأول من الكتاب الثالث (ص ١٨١-١٨٦) والثاني والثالث والرابع والخامس والسابع والعاشر والحادي عشر من الكتاب السادس (ص ٣١١-٣٣٠ و ص ٣٤٣-٣٥١) والأول والثاني والثالث والرابع من الكتاب السابع (ص ٣٦٣-٣٨٠) والرابع والسابع من الكتاب الثامن (ص ٤٠١-٤٠٣ و ص ٤١٥-٤٢٤). لكن لعل أقوى تلك الأدلة على صحة حكم الأستاذ كاتان هو ما ورد في

إذن فالنظام الذى يصفه الأكويني فى هذا المقام، هو خليطٌ من الملكية والأرستوقراطية والديموقراطية. بمزيدٍ من الإيضاح فإن ذلك النظام "حسن الاعتدال"، مُقدَّرٌ له زعيم بمفرده؛ حيزت له السيادة على الجميع. لكن يعاون هذا الفردَ عددٌ ما من "التابعين" *principantes* [باللاتينية] يُنتخبون هم أنفسهم من قبل الشعب، ويمكن أن يُختاروا من بين أفرادِه. من الجلى أن الأكويني يتطلع من تدرج السلطات ذاك إلى تركيبٍ للأنظمة، بداخله تلغى التناقضات بعضها بعضاً بالتبادل. فى الداخل ذاته لذلك النظام المتزن، يلاقى الطغيان - الذى هو أخطر الاحتمالات المُتوقَّعة لأى من الأنظمة الملكية - نقيضه وما يوازِنه، فى شخص أولئك التابعين. أما وجود زعيم منفرد، فيحول دون أى انشقاقات يُحتمل - على الدوام - ظهورها، متى وجد كثيرٌ من الحكام. وعندئذٍ لا يعود ممكناً لأى من ضروب المعارضة - وهى كلها فى داخل النظام ذاته - أن تتخذ شكل العنف الخالص.

"الباب" الخامس من الكتاب الثالث، من خلطٍ بين "الديمقراطية" و"الديماغوجية" (على نحو ما يكتب الأستاذ أحمد لطفى السيد هاتين الكلمتين، مُغفلاً أيًا من المقابلات العربية للكلمة الثانية، والتي قد يكون أصلها "الغوغائية")، وبنص قول أرسطو إن "ما يميز الديمقراطية من الأوليغارشية (على نحو ما يكتب الأستاذ أحمد لطفى السيد هذه الكلمة، والتي تعنى "حكم النخبة من الأثرياء") إنما هو الفقر والغنى. وفى كل مكان حينما تكون السلطة للأغنياء - أكثرية كانوا أو أقلية - فتلك هى الأوليغارشية، وفى كل مكان حيث تكون للفقراء فتلك هى الديماغوجية". (ص ٢٠١)!! يُقارَن كذلك تصنيف أرسطو الوارد فى المتن أعلاه. أ.ع.ب.]. يُقارَن بـ [مؤلف أرسطو الآخر] "الأخلاق إلى نيقوماخوس". الكتاب الخامس. الفصل السادس *Aristote, Ethique à Nicomaque (trad. R. A. Gauthier et J.-Y. Jolif. Desclé de Brouwer éd. 1958-1959), V; 6, 1131a, 27.*

بمعنى مقارب جدًا لهذا، يتطلع مؤلف القديس توما الأكويني "في الحكم"... إلى تشكيل مؤسسات تحظر على الملك أن يصير طاغية. للأسف أننا لا نملك النص الذي يجعل فيه الأكويني مشروعه البحث - على المستوى الواقعي - في كيفية جعل الملكية "متزنة". لكن ما يذكره الأكويني عن الطغيان، يُجيز الظن بأنه إن كان في إمكانه أن يستكمل أطروحته تلك، لكان سيبلور فيها النظريات التي مستها في ذلك النص - المذكور تواترًا أعلاه - من "المجموعة اللاهوتية".

يُظهر تفكير الأكويني بشأن الطغيان أنه مستميت في رفضه للقوة والعنف، وأن أشد الحلول حكمة هو اللجوء إلى الحل القانوني. ويُفسر الأكويني فكرته قائلاً: إن في خلع الطاغية شروعا في سلسلة من الإجراءات الخطرة يصعب التكهّن بنتيجتها. حتماً يؤدي النضال ضد الطاغية إلى انقسام الشعب إلى فصائل، وعلى من يقود النضال حتى التحرر، ينبغي - لفترة ما - إعمال قواعد الطغيان. عندئذٍ قد يخشى أن تروق له، ويصير - ما إن استكمل انتصاره - طاغية أسوأ من سلفه. في الواقع إن الطغيان نوعٌ من وباءٍ تُكَبِّب به السياسة، وما القوة بكافية للشفاء منه! ما الشفاء إلا بالتبديل في النظام من الداخل، وما التبديل ممكنٌ إلا بتمكُّك "سلطة عامة" *auctoritas publica* [باللاتينية] يُوفِّرها قانونٌ شرعي. إن ورد في الدستور - على سبيل المثال - أن الملك ينبغي له أن ينتخبه الشعب أو ممثلون للشعب، أو إن عهد بتتصيب الملك إلى سلطة عليا، فهذه السلطة - أيًا كانت - الحق في خلع الملك إذا صار طاغيةً، والإتيان بخلف له. على هذا النحو لا يكون التصرف بعنف، بل بحكمة. لكن من الجلي أن إجراء من هذا القبيل ليس ممكناً، إلا في نظامٍ "متزن" يوفر ضماناتٍ مؤسسية ضد الطغيان. على أنه أيًا كانت افتراضاتنا، فينبغي لنا الإقرار بأنه لا يوجد أبداً حلٌّ مثالي.. حلٌّ يمكن - سلفاً - استبصار عواقبه جميعاً.

منذئذٍ يمكن إيضاح معنى تحليلات الأكويني وما تُقضى إليه من نتائج: هي تحليلاتٌ أساسها تفكيرٌ في الوحدة. لكن في الحياة السياسية الواقعية، يتجلى أن هذا المفهوم للوحدة يستعصى - على نحو فيه مفارقة - على الإدراك الأولي. الوحدة العددية لا تعنى تلقائيًا وحدة النظام، ووحدة النظام تحوى - على أرض الواقع - بداخلها تعددًا. في استحالة التطابق بين هذين الشكلين للوحدة، قد يبلغ بهما الأمر التعارض فيما بينهما. استخلاص الأكويني هذا، يجب أن يعد نهائيًا. وهذا يعنى أن مفهوم الدولة يستحيل أن يكون موضع التفكير واقعياً، إلا بشرط كَوْن هذا المفهوم موضع تفكيرٍ يشمل التناقض الذى ينطوى المفهوم عليه.

بعبارةٍ أخرى إن مفهوم الدولة يحوى بداخله مفهومين يستحيل التوفيق بينهما واقعياً: مفهوم القدرة ومفهوم العقلانية. مفهوم القدرة يتعلق بالاعتبارات الخاصة بالوحدة العددية: ينبغى للدولة أن تكون قوةً قادرةً، أى يكون فى إمكانها التحقيق الواقعى للمصلحة المشتركة وفرضها إن لزم الأمر. ذلك أنه يبدو من الجلى أن أغلبية المواطنين ليست متأهبةً للتخلى - منذ المستهل - عن مصلحتها الشخصية والخاصة، فى سبيل المصلحة المشتركة. إلا أن عاقبة كل انقسام وكل تعدد بداخل الدولة، لا يمكن أن تكون إلا الإضرار بما لها من سلطة نافذة. ينبغى للدولة أن تكون متحدةً لى تكون قوية. الدولة المترددة - أو المنقسمة على ذاتها - ضعيفة، ودائمًا تُقصر عن المتطلبات الأساسية لماهيتها ذاتها، تلك التى هى ضمان المصلحة المشتركة. من ناحيةٍ أخرى - وعلى نحوٍ بالغ الأساسية هو الآخر - ينبغى للدولة أن تكون قوةً عقلانية! منشأ هذا هو تفكير الأكويني بشأن الوحدة العددية، التى تستدعى على الفور الكثرة. المصلحة المشتركة هى بالتحديد ما يجب أن تحققه الدولة، وعلى الأثر يجب أن يكون مجموع المواطنين على حقيقته ماثلاً حقاً فى الدولة، مثلما يودى الانشغال بالقدرة إلى تدبير مؤسسات تجعل وحدة القرار والفعل

ممكنة، يبيت الانشغال بالعقلانية متطلبًا ابتكار هياكل للحكم، تلك الهياكل القابلة لإشراك الجمع -على حقيقته- فيما للدولة من وحدة القرار والفعل تلك.

وينبغي لنا التشديد على أن مفهومي القدرة والعقلانية هذين - اللذين بفعلهما يتم تحديد مفهوم الدولة - يجب ألا يكونا موضع التفكير باعتبارهما متواجهين! ليست الدولة موضع التفكير، عن طريق التمعّن في القدرة والعقلانية بالتعاقب. ذلك أنه عندئذٍ يستحيل أن يوجد حقًا مفهومٌ للدولة، لكن وجود هذا المفهوم لا يتم إلا بتعلّقه - بالفعل - كتجاوزٍ لمفهومي القدرة والعقلانية هذين المتعارضين في الظاهر، وكتوفيقٍ واقعيٍّ وعمليٍّ بينهما. والسبيل الوحيد للتوفيق، يبدأ من الاقتناع بضرورة جعل كل من هذين المفهومين نسبيًا للآخر، وهذا يكون باستتباط صلةٍ واقعيةٍ بينهما، تتيح التغلب على ما بينهما من تعارض.

إنما بهذا المعنى ينبغي "النظام حسن الاعتدال" الذي يعرض له الأكويني. ليس هذا النظام مجرد تحديد مواقع - تواجه بعضها البعض - لملك وحكام تابعين وشعب. ليست هذه المستويات الثلاثة ماثلة إلا في الظاهر. هي تطفئ - جزئيًا - على بعضها البعض، وتتعدّى على بعضها البعض. كيف يكون هذا ممكنًا على أرض الواقع؟ الفلسفة السياسية عاجزةٌ عن الإجابة عن هذا السؤال، ذلك أن الأمر يبيت عندئذٍ متعلقًا بممارسةٍ تتخذ موضعها في زمانٍ ومكانٍ مُعيّنين. وهي ممارسةٌ موضوعها تاريخٌ محدّدٌ وكذلك موقفٌ محدّد. لكن ما يمكن للفلسفة السياسية الكشف عنه، هو ما يتطلّبه ذلك النظام في مجال الأخلاق: إذ يكون الإنسان ما هو إياه، فوَحَدَها صيغةٌ من هذا النوع [الأخلاقي] تتيح للدولة الوفاء بما لماهيتها من ضابط.

إذا سُمح لى بإجمال ما هو أساسى فى فكر الأكوينى السياسى بشأن ماهية الدولة، فقد يجوز القول إن الدولة فى عرفه تُمثّل إجراءً لا شيئاً. هى امتدادٌ وفاعلية، لا واقعٌ ثابت. منذئذٍ يكون على ماهية الدولة اتخاذ مختلف الأشكال والتغيّرات، وفقاً للملابسات. تارةً يفرض الالتزام بتقوية المؤسسات التى تجعل من الدولة أداةً قادرةً، وتارةً يكون واجباً - على العكس - الدفاع عن المواطنين ضد تسلّطٍ يُحتمل أن يصير طغياناً. الوفاء بهذا الواجب، يكون عن طريق المزيد من إشراك المواطنين فى آليات القرار التى للحكم. وعلى الدوام يجب مواصلة تلك الحركة الدائبة - جيئةً وذهاباً - بين قطبى سلطة القرار العليا: بين الوحدة والكثرة، وبين القمة والقاعدة، وبين الحاكم كقائد والمواطنين كهيئة^(١).

(١) فى مستهل الفصل التالى - الحادى عشر - سجد المؤلف - إيف كاتان - متمسكاً بذكر كلمة "المواطنين" مسبقةً بكلمة "الهيئة". لأن مصطلح "هيئة المواطنين" يعنى لديه ما ندعوه اليوم "الأمة"، وليس مجرد الأفراد المتفرّقين الذين يجمعهم وطنٌ على أرضه. وهذا كما يذكر المؤلف نفسه فى ذلك الفصل. أ.ع.ب.

الفصل الحادى عشر

السيادة والسلطة ثالثًا: الدولة والأمة

فى ذلك "النظام حَسَن الاعتدال" الذى يعرض له الأكوينى، يُمثّل كلٌّ من الحاكم وهيئةِ المواطنين - معًا - السلطةَ الواقعيةَ للقرار وللِفعل. وهذان الممثلان لتلك السلطة متطابقان تطابقًا مرجعه المصلحة المشتركة، التى هى للدولة الغاية؛ بمثلما هى الغاية للسياسة عمومًا. واقع الأمر أن تلك هى المسألة الأساسية التى يكشف عنها فكر توما الأكوينى، ومن المهم الوقوف على كيفية فهمه لذلك التطابق النسبى بين الدولة وهيئة المواطنين، أى بين الدولة وما ندعوه اليوم "الأمة".

واقعياً تمثل الدولة الغيرية التى يستحيل على الإنسان الإفلات منها، فالإنسان لا يكون على الفور عقلاً، لكن تلك الغيرية ليست إلا نسبية. المواطن يلقى نفسه فى الدولة، بالذات من حيث إن الدولة ليست شيئاً آخر سوى مسعى إلى التجسيد الواقعى للعقل. إذن فمن الممكن - على نحو ما يحاول توما الأكوينى أن يظهر فى نظريته للتمثيل [بمعنى إنابة الشعب من يمثله] - التغلب على الغيرية دائماً؛ فلأن الإنسان تام العقلانية، سيتضح له أنه فى مُضيّه من ذاته إلى الدولة، يمضى - فى حقيقة الأمر - من شىء إلى ذات الشىء، فإن وُجدت - رغم ذلك - غيرية ما، فلأن الإنسان ينبغى أن يكون عقلاً. الدولة تمثل ذلك الإجراء الذى بفعله يسعى البشر - فى مجتمع - إلى بلوغ العقلانية.

على هذا النحو، يكون طرح مسألة الصلات التي بين الدولة و[ما يُعرف باسم] الأمة؛ التي هي هيئة المواطنين. نظريًا - كما سلف أن ذكرت - تبدو المسألة قابلةً للحل: الدولة هي الإجراء الذي بفعله يتاح لهيئة المواطنين في مجموعها - ولكل مواطن، بصفة خاصة - بلوغ العقلانية. على أن هذه المسألة تُطرح في الممارسة، وفي الممارسة ينبغي لها أن تجد حلاً. على حد علمي فإن توما الأكويني لم يعرض مباشرة لهذه المسألة، وإن لم تكن قليلةً تلك التحليلات الواردة في أعماله؛ المنصبة - على نحو ما - على مسألة الصلات بين الدولة والأمة تلك.

أولاً: الرغبة الطبيعية في الدولة

لنعد إلى النظرية الأساسية في تفكير الأكويني السياسي، تلك النظرية التي آلت إليه من أرسطو؛ والخاصة بالسمة الطبيعية للمجتمع السياسي. القول بأن الإنسان يرغب بطبيعته في المجتمع السياسي، هو التأكيد على أن هذا المجتمع يمثل مصلحةً يستحيل - واقعياً - أن تتحقق ماهية الإنسان بدونها. في شروح الأكويني على كتابات أرسطو، نجده يكتب قائلاً إن "في كل إنسان توجد فاعلية طبيعية *quidam naturalis impetus* [باللاتينية]، تنزع به صوب الرابطة التي هي الوطن. وهذا على نفس النحو الذي توجد به - في كل إنسان - فاعلية تجذبه إلى الفضيلة".^(١)

(١) شروح القديس توما على كتاب أرسطو في السياسة: الكتاب الأول. الدرس الأول *In Polit. I, 1*.

يبدو أنه يكفي للإجابة عن السؤال عن الصلات بين الدولة والأمة، تحديد هذا أو ذاك من المواقف التي تتحقق فيها الرغبة الطبيعية في المجتمع السياسي، وما يعنيه هذا التحقق.

لأن الإنسان كائنٌ عقلائي، فبحكم هذا تكون جميع رغباته في انفتاح على اللا متناهي، أي على كُليّة الوجود؛ في اكتمال هذه الكلية. الإرادة - من حيث إنها ميلٌ فطري، أي رغبةٌ طبيعية - منفتحةٌ على المصلحة، لا على مصلحةٍ خاصة لهذا أو ذاك؛ بل على المصلحة العامة. لن يمكن وصف هذه الرغبة أو تلك بأنها مبهمة، بما أنها - واقعياً - يكون موضعها على الدوام هذه أو تلك من المصالح الخاصة، لكن الرغبة من حيث هي رغبة، مبهمة بالفعل؛ فإذا يمكن أن يكون موضوع الرغبة جميع المصالح، فليست الرغبة مُقرّرةً على أي نحوٍ بعينه. الرغبة تتجاوز المصالح كافةً، وما أيٌّ من المصالح بما يستدعي الرغبة على نحوٍ ملزم. إذن فإن معنى الرغبة في هذه المصلحة أو تلك على نحوٍ فعلي، هو فعلٌ خاص يطبّق الرغبة العامة - أي الرغبة في المصلحة الكلية - على مصلحةٍ بعينها. إنما الشمول الذي تتسم به هذه الرغبة، هو الذي يقرّر تعريف الإرادة بأنها قوة عقلانية. إذن يجب التمييز بين الرغبة الطبيعية - التي لا تعبر في ذاتها إلا عن طبيعة الإرادة، والتي تظل على الدوام خالصة الشكلية - والرغبة الخاصة، وهي الرغبة التي تتخذ لها موضوعاً من شيءٍ بعينه - محددٍ وواقعي - أي تتخذ موضوعها من هذا الشيء بعينه أو ذاك؛ لا من كلٍّ من الأشياء ذات المنفعة على السواء. الرغبة الخاصة تلك، لا تصير واقعيّةً إلا في الواحد بعينه من أفعال الإرادة - بأدق معاني الكلمة - ومن ثمّ فهي تظل دائماً محددة وخارجية، على نحوٍ ما.

متى طبقنا هذه الملاحظات على الرغبة الطبيعية فى المجتمع السياسى، سيتأكد لنا أن هذه الرغبة لا تكفى وحدها لتأسيس وجود سياسى حقيقى. ينبغى لهذه الرغبة أن تتطور، لتصير رغبةً فى مجتمع سياسى بعينه وواقعى. يجب أن تصدر إرادةً واقعية، محلها مجتمع بعينه، وهذه الإرادة ينبغى لها أن تصدر من العمق الكلى للفاعلية الطبيعية؛ فى تجاوزها لكل مجتمع معين.

إذن ففى أصل المجتمع السياسى، يجب وضع ما يمكن أن يدعى "ميثاقاً سياسياً". ليس هذا الميثاق عقداً، فما هو إلا التفعيل الواقعى للرغبة الطبيعية فى المجتمع السياسى. لذا يجب ألا يُفسَّر من منظور "الإرادية" الخالصة. إذ يفى المجتمع السياسى بحاجة أساسية للإنسان، فهو من ثمَّ طبيعىٌّ تماماً، وتلقائىٌّ لا طارئ. لكن يستحيل أن تكون هذه التلقائية تامة؛ فلأن الإنسان مضطراً إلى إنشاء المجتمع السياسى، نراه يجد نفسه حتماً إزاء واقع يظل - جزئياً - خارجياً عنه. الرغبة الطبيعية التى يعرض لها الأكويني - على أثر أرسطو - لا تتحقق إلا بتعيينها. يستحيل استهداف المجتمع السياسى الداخلى - ذلك المجتمع الذى يفى تماماً بالرغبة الطبيعية - على نحو خالص، إلا باعتباره مثلاً، متى تم الانتقال إلى التحقيق الواقعى لذلك المجتمع، فقد وجب كذلك تقبُّل التحديد والتعيين: برغبة الفرد فى المجتمع بصفة عامة، يكون أقصى ما يستطيع الفرد تحقيقه مجتمعاً بعينه. لكن ما يحدد ويُعين رغبة الفرد الطبيعية فى المجتمع السياسى - إذ يحققها - هو جهازٌ حكومىٌّ ما (وهذا استخلاص مهم). أجل إن ما يحقق رغبة الفرد الطبيعية فى المجتمع السياسى، هو هيكلة قانونية، بالاختصار هو ما يدعى الدولة؛ والتى هى - لفكرة المجتمع السياسى - بمثابة ما يجعل من فكرة كلية - هى المجتمع السياسى - مادةً فرديةً.

حين يعرض الأكويينى للمجتمع السياسى الأول، فهو يلفت النظر إلى أنه لم يكف أن يوجد تَجَمُّعٌ لبشر - فى نفس الموضع - لكى يشرع تجمعهم ذاك فى اكتساب صفة مجتمع له وجود^(١). لقد وجب كذلك أن يُنصَّبوا زعيمًا، وبهذا المعنى فإن المجتمع الواقعى يتجاوز الرغبة الطبيعية فى المجتمع السياسى.

ليس فى مضمون الرغبة الطبيعية على الإطلاق تأسيس هذا من المجتمعات بدلاً من ذاك، أو جعل هذا من الأفراد زعيمًا بدلاً من ذاك. إنما لكى يتم تحقق هذه الرغبة، فإن التجاوز - الذى يجريه فيها المجتمع الواقعى - مُتَطَلَّبٌ نوعًا ما، وهذا بمعنى أن المجتمع الواقعى تعيينٌ، وأنه هو الخارجية. هذا الفارق بين الرغبة الطبيعية والموضوع المحدد - الذى به تتحقق الرغبة الطبيعية على أرض الواقع - يتم التعبير عنه فيما هو أساسى من أطر قانونية، وتحديات للحياة السياسية الواقعية. وهذا الفارق يُبرِّر المسافة التى تُتَّخذ - فى الظاهر على الأقل - بين الأمة كهيئة للمواطنين، والدولة كتمثيل واقعى نسلطة العقل. هذا النوع من الازدواجية ليس عارضًا: ليست هذه الازدواجية حادثًا يطرأ على الحياة السياسية، وفى الإمكان تفاديه. إنما الازدواجية مرتبطة بالإنسان الذى يؤسس المجتمع. ما نلقاه هنا. هو كنظير لتلك القاعدة الميتافيزيقية - التى وفقًا لها لا يبلغ العقل الإنسانى الكُلِّية، إلا عَبْرَ مُفْرَدٍ مُدْرَكٍ - والتى درسناها فيما سلف: العقل لا يحقق رغبته الطبيعية، إلا بخضوعه للخارجية وللتعيين.

ثانيًا: الشعب، مصدر السلطة

إلى نفس الاستخلاصات السابقة، يؤدَّى بحث مسألة ما تُنسب إليه السلطة. فى ختام هذه الدراسة، سوف أبحث مسألة أصل السلطة فى أعماقه، لكن فى هذا

(١) المصدر السابق [المذكور فى الهامش السابق مباشرة] عينه *Ibid.*

المقام سأقتصر بحثي على ما يذكره الأكويني بشأن دور الشعب في اختيار من سيجسد السلطة فعلياً. يبدو لي في الإمكان - دون أدنى خطأ - التأكيد على ما يعتقده الأكويني بشأن رجوع اختيار ممثل السلطة إلى الشعب (أيًا كانت - من ناحيتها - كيفية ذلك الاختيار). وهذا بحكم طبيعة المجتمع السياسي ذاتها. والاعتراض الذي يعاود الأكويني توجيهه في "المجموعة اللاهوتية"، ينصبُّ على محاولة تعميم ما ورد في شريعة موسى من احتفاظ الإله لنفسه بسلطة اختيار الحاكم الأعلى، في حين لم يملك الشعب نفس السلطة إلا بشأن القادة التابعين. لكنه اعتراض لا يقبله الأكويني على نحوٍ مطلق، إذ يسترعي الانتباه إلى أن تلك كانت حالة خاصة للغاية وغير مسبقة على الإطلاق: "كان ذلك الشعب موجهًا بعناية خاصة من الإله (...). ولهذا السبب احتفظ الإله لنفسه بسلطة اختيار الحاكم الأعلى".^(١) بخلاف تلك الحالة، يستحيل الرجوع إلى اختيار غيبي - أو منسوب إلى الشريعة السماوية - لبشرٍ أو لجمعٍ من البشر.

وعلى العكس يرفض الأكويني ما يمكن أن يُسمَّى اختياراً طبيعياً، إن كان المقصود - بذاك المسمَّى - تأكيد ما يُحتمل أن تتمتع به - بالطبيعة - سلالة أو أسرة أو بشر، من سمات مؤهلة للحكم. من وجهة النظر الطبيعية - وبالمعنى الدقيق - فإن البشر جميعاً متساوون، من حيث نفس كونهم بشرًا. بل يجب أن يُقال إن البشر ليسوا مؤهلين لممارسة الحكم، بقدر ما هم مؤهلون لخضوعهم له. واقع الأمر هو أن كل امرئ ميَّال إلى الانشغال بمصلحته الخاصة، بأكثر منه إلى الانشغال بالمصلحة العامة. والطبيعة تربط النفس البشرية - وفقاً لما هو متأصل فيها - بالنزع إلى الانصياع، بأكثر مما تفعل بالأهلية للحكم. ورغم ذلك فإن نص

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثاني. المسألة الخامسة بعد المائة. البند الأول.

الاعتراض الأول، والرد على الاعتراض الأول *S. T. 1a2ae, q. 105, a. 1. obj. 1, et ad 1um*

أرسطو الذى يُعَقَّب عليه الأكوينى، يَفُسِّح الطريق لإجراء استثنائى^(١): إن تأكد بالبرهان وجود تَأَلُّقٍ بالفضيلة من سلالة أو فرد - إلى مدى يتجاوز ما فى الآخرين جميعاً - فسيكون عدلاً أن يُخلَعَ المَلِك على تلك السلالة أو على ذلك الفرد. ذلك أن جعل من يتفوق فى الفضيلة زعيماً على الآخرين، هو ممّا يوافق الطبيعة. فمن الواجب الانتباه إلى ما يستخدمه الأكوينى من عبارات: إن من يرد لديه ذكرهم من أفراد سلالة أو من حُكَّام أفراد، ليسوا مُخَوَّلِينَ بسلطة الحكم على نحو طبيعى وتلقائى. فأولاً يجب أن يملك أى من أولئك الصفات المطلوبة من أجل أن يعهد إليه بالسلطة، ثم يكون الشعب هو الذى يصادق - بخرٍ اختياريه - على شخص شاغل منصب لم تقم الطبيعة (المكتسبة - فى هذه الحالة - بفعل ممارسة الفضيلة) بجعله يشغل المنصب بالفعل، بل بمجرد ترشيحه له. كل ما يمكن استخلاصه إذن من ذلك النص، هو أن الشعب - إذ ينتخب حكومته - ينبغي له أن يأخذ فى الاعتبار ما للمرشحين المائتين من فضيلة سياسية، وأن الصفات الوراثية - الطبيعية تماماً - لا تشكل جدارة بالسلطة.

ما يتم التآدى إليه إذن هو أنه فى "أفضل تنظيم للحكم" *optima ordinatio principum* [باللاتينية]^(٢) على حد تعبير الأكوينى، يكون الشعب هو الذى يُعَيِّن حُكَّامه. وينبغى له التأكيد على أن ما يذكره الأكوينى - بإيضاح بالغ الدقة - هو "اختيار" الحاكم، وأنه لا يُبادر - على أى نحو كان - بتقرير الشكل الذى ينبغى أن يتخذه النظام السياسى. إذن فمن المستحيل الخروج من هذه النظرية باستخلاص

(١) ثيودور القديس توما على كتاب أرسطو فى السياسة: الكتاب الثالث. الدرس السادس عشر

In Polit. III, 16

(٢) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الخامسة بعد المائة. البند الأول

S. T. 1a2ae, q. 105, a. 1

مفادُ أن الديموقراطية ستكون - لدى الأكوينى - الشكل الأَوْحد لنظامٍ سياسىٍ مُتَّسقٍ بالقانون الطبيعي. فى عرف الأكوينى أنه فى جميع أشكال النظام السياسى، يجب أن يكون إلى الشعب مرجع تعيين الحُكَّام. هذا هو الأسلوب الأَوْحد لضمان غُذُوِّ الزعيم - المنتخب على هذا النحو بغالبية أصوات الشعب - مشرفاً على الأمة بالنيابة [عن الأمة ذاتها!]، كى يحكمها فى شكل النظام الجارى العملُ به. وبهذا الصدد، فكَذلك يرجع إلى الشعب اختيار ذلك النظام.

ثالثاً: الأمة والدولة: تطابقٌ نسبى

ليست هذه النظرية عند الأكوينى نتاج خبرةٍ عاشها هو أو آخرون، أو توصيفاً لخبرةٍ من هذا القبيل. إنما يتعلق الأمر لديه بنظرية فلسفية، ناشئة عن تحليله للسلطة. مَبغى الأكوينى هو أن يجعل ما يوجَد من تطابقٍ نسبىٍ بين الأمة والدولة موضع التفكير، ويخرج من ثَمَّ بالاستخلاصات اللازمة. إن تَطَلَّب ذلك التطابق أن تكون الدولة موضع التفكير باعتبارها "وكيلاً" عن الأمة، فعندئذٍ يغدو محتوماً كذلك أن يوجد ظهورٌ حقيقى لهذا التطابق النسبى، فى تلك العملية - الأوليّة على نحوٍ ما - التى هى الاختيار الواقعى لمن سيمارس السلطة باسم الأمة ولمصلحتها؛ وهو من سيجسّد سطوة الدولة. ينبغى أن يكون هذا الاختيار هو الفعل الذى بواسطته يُنصَّب الشعب نفسه، باعتباره صاحب سلطةٍ يداوم هو نفسه التمتع بها - على نحوٍ ما كان الحال فى الوطن الإغريقى [القديم] - أو يُفَوِّضُ بها من يُمثِّلُه. من الجلىّ تماماً أن هذه النظرية تستند إلى مفهومٍ للمواطنة فعّالٍ ومسئول. ذاك هو مفهوم الأكوينى فيما كتبه فى "المجموعة اللاهوتية"، قائلاً إن "أرسطو يُميّز فى المواطنة بين درجتين، درجةٍ كاملةٍ وأخرى نسبية: يكون مواطناً كاملاً ذلك

الذى يستطيع ممارسة المهام المدنية، شأن المشاركة فى المشاورات والقرارات العامة. وبالمعنى النسبى، يمكن لأى ممن يقيمون بالوطن، أن يكون مؤهلاً لوصفه بأنه مواطن".^(١)

إذن، ففى هذا المقام قد تم إشهار ضابط أو قاعدة، غايتها التعبير عن القانون الطبيعى. ومن ناحية أخرى فمن المدهش تماماً أن الأكوينى يصوغ هذه القاعدة بشأن "النظام حسن الاعتدال"، الذى يبدو له أفضل نظام؛ ومن ثم يكتسب مرتبة الضابط أو القاعدة. الأكوينى يرى فى هذه القاعدة أفضل كيفية لتحقيق المواطنة: ينبغى أن تسير الأمور على هذا النحو - كما يقول فيما كتب - "كى يشارك الجميع فى فعل الحكم".^(٢) وهو لا يذكر الكيفيات الواقعية لتطبيق هذه القاعدة. فى الإمكان أن تكون هذه الكيفيات مختلفة، وتتووع بحسب ملابسات المكان والزمان والثقافة. ليس هدف هذه القاعدة جعل جميع المجتمعات الإنسانية متماثلة ببعضها البعض، ولا هى كذلك ما تحتاجه تلك المجتمعات من ترياق. إنما هى قاعدة، وتظل قاعدة فى أى مجتمع كان؛ فلأن هذه القاعدة عامة ومجردة، ينبغى - من حيثئذ - أن تهيكّل الفعل المولّد لما هو خاصّ ومُتَعَيّن (بمعنى "واقعى"). على نحو خاص وغير مسبوق فى كثير من الأحيان - وفريد فى بعضها - يجب أن تكون هذه القاعدة ماثلة فى كل المجتمعات الإنسانية. حيثئذ ستكون هى المتيحة لتقييم قدرة تلك المجتمعات على بلوغ الإنسانية.

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الخامسة بعد المائة. البند الثالث.

الرد على الاعتراض الثانى *S. T. 1a2ae, q. 105, a. 3, ad 2um*. تُنظر كذلك شروح القديس

توما على كتاب أرسطو فى السياسة: الكتاب الثالث. الدرس الرابع *In Polit. III, 4*.

(٢) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الخامسة بعد المائة. البند الأول

S. T. 1a2ae, q. 105, a. 1

تاريخيًا وجد الأكويينى نفسه إزاء نظامين سياسيين لتولّى السلطة، هما نظام الوراثة ونظام الانتخاب. وفى رأى الأكويينى أنه - على الصعيد النظرى الخالص - لا توجد أيّة مشكلة، وهو القائل فيما كتب إنه "على الدوام يُفضّل تولّى السلطة بالانتخاب، توليها بالوراثة".^(١) وإن كان القديس توما - فى نفس النص - يضيف قوله إنه "... يمكن أن يكون التولى بالوراثة أفضل، بصفة عارضة". فى نظام الوراثة - من ذاته - إضرارٌ بماهية الإنسان، إذ يُحلّ جبريةً آليّة محل الاختيار الحر؛ جاعلاً الأولوية للطبيعة على العقل والحرية. أما نظام الانتخاب والذى هو الأفضل لحقوق الإنسان، فسلفاً يفترض فى المواطنين عقلانية كافية. أولئك مطالبون بأن يختاروا زعيماً، أى ممثلاً للمصلحة المشتركة؛ ومن ثمّ للعقل. الحق فى الانتخاب - بكل ما تعنيه الكلمة - مكفولٌ لمن هو حقاً مواطناً، أى من باستطاعته أن يحكم وأن يكون محكوماً. إذن تستلزم المواطنة - والقدرة على الاختيار - رعايا قد تجاوزوا طوَر الأهواء والخصوصية. إن لم يكن أعضاء المجتمع - أى الناخبون - على هذا النحو، فإن الاختيار من قِبَل الشعب لن يشكل هيئة سياسية. إنما سيخضع هذا الاختيار الأمة لسلطة من قد يكون مُسيّراً بالهوى، ومُفوّضاً من قِبَل جماعة ضغطٍ أو فصيل.

من جهةٍ أخرى فإن الأكويينى لم يغب عنه أن ممارسة السلطة تتطلب نوعاً من الحرفيّة وقدرًا من المعرفة، وكذلك حدًّا أدنى من التخلّى بالأخلاق (وهذا على نحوٍ أشدّ أساسية)، أى أن ممارسة السلطة تتطلب - فى المحصلة النهائية - تأهيلاً ما. يقينا إن المواطنة تؤهّل للحكم، وإنه فى الحياة العامة أساساً، يوجد ما يكتمل من

(١) شروح القديس توما على كتاب أرسطو فى السياسة: الكتاب الثالث. الدرس الرابع عشر

.In Polit. III, 14

قدرة على الاضطلاع بالمهام السياسية. لكن يجب ألا يغفل المرء عما هو نظرياً في هذا المرتقب: المواطن الحقيقي مؤهل للحكم، ولكن من حيث نفس كونه مؤهلاً لكل من الخضوع للزعيم والإسهام في المصلحة المشتركة، لكن المشكلة هي في العثور على المواطن الحقيقي، مكتمل العقلانية والوعي بالمصلحة المشتركة. في معظم الأحوال يثبت الواقع أن النزوع إلى المصلحة المشتركة، لا يكون إلا بتأثير الإلزام. وفي معظم الأحيان يستغل من يكون مفوضاً بمهمة ذات شأن، أهميته لخدمة مصلحته الخاصة؛ مستخفاً بالعقل؛ وعليه يكون الرجوع إلى الحل الأرسطي الخاص بسلالة أو أسرة مقدرة تقليدياً للحكم، ومؤهلة سلفاً لهذا الدور؛ بحكم العادة والتعلم. ما من شك كبير في أن هذا ليس الحل المثالي، لكن يمكن أن تكون به بعض المزايا. إن افتقدت العقلانية التامة، ففي الإمكان - على الأقل - الاطمئنان إلى "اعتياد على الحكم، يجعل الخضوع بالغ اليسر".^(١)

على هذا النحو فإن القاعدة المطلقة هي أن الدولة ينبغي لها أن تمثل الشعب، وأن تتطابق به بطريقة مثالية. نظرياً يبدو مفترضاً أن يكون نظام الانتخاب أفضل ضمان لهذا التطابق. لكن في هذا الحل سالف افتراض لكون المسألة محلولة!! فالانتخاب لن يجيء بمن هو جدير بتولى السلطة، ما لم يكن المواطنون أنفسهم عقلانيين؛ قادرين على حكم أنفسهم بأنفسهم. على هذا النحو قد يؤدي النظام الأفضل إلى تفكك الحياة السياسية، وقد يُقر الانتخاب الهوى ويخدم المصلحة الخاصة بدلاً من العقلانية. عندئذ فلن يوجد سوى مظهر للحكم، ولن توجد في الواقع سلطة عقلانية. إذن فمن الضروري تصحيح الموقف من الخارج، باللجوء

(١) شروح القديس توما على كتاب أرسطو في السياسة: الكتاب الثالث. الدرس الرابع عشر

.In Polit. III, 14

إلى نوعٍ من طرفٍ ثالثٍ. الأكوينى يكتشف ذلك الطرف الثالث فى نظام الوراثة! على ما فى هذا من مفارقة، فإن إنقاذ العقل لا ينجح إلا باللجوء إلى عنصرٍ طبيعى، لا إلى عنصرٍ عقلانى!! لكن بإمعان الفكر، يتضح أن ذلك النظام لا يكتسب قيمته من حيث إنه - على نحوٍ خالص - وراثى وطبيعى. إنما تكون لذلك النظام قيمة، لأن العقل قد يستثمر اللا عقلانى؛ مثلما قد يهجر ما هو عقلانى.

مرة أخرى يجب استخلاص الآتى: مسألة الحياة السياسية غير قابلة للحل، إلا فى إطارٍ من العقلانية التامة [باعتبار اللا عقلانى بدوره استثماراً للعقل، وكذلك هجران ما هو عقلانى]. من يذكر هذا الذى بات يُحسب من ثمار فكر الأكوينى، يُقرُّ بأن المسألة السياسية لا حل لها إلا مما هو وقتى، بما أن العقلانية لا تتاح أبداً، بل تستوجب المثابرة على تشكيلها باستمرار. على هذا النحو فإن التطابق بين الأمة والدولة يمكن أن يوضع موضع التفكير فى النظرية، لكنه لا يتخذ موقعاً بين الأحداث الواقعية أبداً. إذن فهو ليس من المعطيات التجريبية، ولا يتجلى إلا على هيئة ضابطٍ، ليست المسافة التى بين الدولة والأمة مظهراً يمكن للتفكير أن يضطلع به ويتجاوزه فحسب، بل هى دائماً - وإن على نحوٍ ما - مسافةٌ حقيقية؛ وما تقوم به العملية السياسية - أو تحاول أن تقوم به - هو اختصار تلك المسافة، دون أن تُفلح فى تحقيق ذاك تماماً. على هذا النحو لا يمكن أبداً ردُّ السياسة إلى مناورةٍ بين مفاهيم، بل هى مناورةٌ بين قوى حقيقية؛ أياً كانت - فى حينٍ أو آخر - سطوة هذه القوى ومأسويتها، السياسة هى الموضع الذى فيه يسيطر الإنسان على العنف، ويخفف منه.

فى هذه الممارسة الواقعية، تتجلى الحياة السياسية باعتبارها العملية التى من خلالها تنشأ الأمة - أى ينشد الشعب - التعرف على الذات، فى سلطةٍ هى الدولة؛

والتي تظل على الدوام ما هو غير الأمة (وغير الشعب). هذه المسافة - بين الدولة والأمة - تُبدى لكل مواطن - وللمجتمع بأكمله - أن العقلانية ليست منفعة مكتسبة، بل مهمة يتعين إنجازها... مهمة لا نهاية لها. لكن لدى عالم اللاهوت توما الأكويني، يكون هذا النقصان في الوجود السياسي، كذلك موضع استرداد الوعي بتجاوز آخر تتطوى عليه السلطة السياسية؛ لأن المجتمع السياسي بأكمله ينطوى عليه. هذا التجاوز تؤكدُه عبارة القديس بولس التي صارت من مُسلّمات الفكر السياسي المسيحي، تلك التي يعلن بها أنه "ليس سلطانٌ إلا من الله" *Omnis potestas a Deo* [باللاتينية]. وعليه فمن المهم في ختام هذه الدراسة، الإجابة عن سؤالٍ هو "كيف كان الأكويني يفهم بيان القديس بولس ذاك، ويبرره؟"؛ وهذا من المنظور الأرسطي، والذي كان توما الأكويني يجعل منه منظوره هو.

الفصل الثانى عشر

السيادة والسلطة

رابعًا: لا سلطان إلا من الله *OMNIS POTESTAS A DEO* [باللاتينية]

المسافة بين السلطة والمجتمع السياسى، أى بين الدولة والأمة - وهى مسافة معترف بها - تطرح على عالم اللاهوت توما الأكوينى مسألة بعينها - لا تقبل اختزالاً واقعياً - هى مسألة الأصل الأول للسلطة. "ليس سلطان إلا من الله"، هو ما أكدته العُرف المسيحية؛ بدءًا بالقديس بولس^(١). هذا بديهى بشأن السلطة الروحية، لكن فى كل من رسالة بولس إلى أهل رومية ورسالة بطرس الأولى، مبادرة إلى تطبيق تلك المُسلَّمة على السلطة السياسية^(٢). لقد ذَكَرْتُ كيف استُخدمت تلك

(١) رسالة القديس بولس إلى أهل رومية : الأصحاح الثالث عشر : العدد واحد وما يليه: "لتخضع كل نفس للسلطين الفاتكة. لأنه ليس سلطان إلا من الله والسلطين الكائنة هى مرتبة من الله. حتى أن من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله، والمقاومون سيأخذون لأنفسهم دينونة. (...). افعل الصلاح فيكون لك مدح منه. لأنه [السلطان] خادم الله للصلاح. لكن إن فعلت الشر فخف. لأنه لا يحمل السيف عبثًا، إذ هو خادم الله منتقم للغضب من الذى يفعل الشر". [طبق الأصل العربى، فى نشرة "دار الكتاب المقدس" بالقاهرة. ص ٣٤٣-٣٤٤] *S. Paul, Lettre aux Romains, 13, 1 sq.*

(٢) رسالة بطرس الأولى: الإصحاح الثانى: العدد ثلاثة عشر والعدد أربعة عشر: "فاخضعوا لكل ترتيب بشرى من أجل الرب. إن كان للملك فكمُنْ هو فوق الكل، أو للولاة كمرسلين منه

النصوص في الفكر القرووسطي^(١) لتبرير خضوع السلطة الزمنية للسلطة الروحية. ومهما تكن التطبيقات الواقعية لهذا البيان اللاهوتي، فإنه وسيلة لاخترال - بلا رجعة - لما تأكد وجوده من مسافة بين الأمة والدولة. وهذا بما يقوم به هذا البيان من سالف تبرير لعقلانية الدولة. لكن يبدو أن فكر الأكوييني يُمثّل تعارضاً بذلك العرف المسيحي الذي استتبّ زمناً، وهذا لأن القديس توما يجعل مصدر السلطة السياسية من المجتمع ذاته. وفي المحصلة النهائية يجعل الأكوييني مصدر السلطة السياسية من الرغبة الطبيعية في المجتمع، تلك [الرغبة] التي تُهيكل ماهية الإنسان. إذن يبدو من المهم الوقوف على كيفية اتخاذ الأكوييني موقفه بشأن ذلك العرف، وكيفية تأديهِ إلى تحديد فكره السياسي.

أولاً: مسألة أصل السلطة

لدى الأكوييني أنه ما من بلوغ حقيقي وواقعي للجماعة إلى السلطة، ما لم تتوصل إلى أن تكون لها حكومة. هذه الحكومة.. هذه الدولة، تمثل الشعب باعتباره وحدة *sub ratione unitatis* [باللاتينية]. الدولة هي الشعب، بالذات من حيث إن الشعب شعب، أي جمعٌ مُساقٌ إلى الوحدة؛ بحكم نظام داخلي. الدولة - من حيث ماهيتها ذاتها - تملك السلطة، بما أنها هي التمثيل الواقعي لمتطلبات العقل الكلي؛ ولا شيء غير هذا. المنظومة التي يوحى بها الأكوييني، منظومة متماسكة؛ ليس

للانتقام من فاعلي الشر وللمدح لفاعلي الخير". [طبق الأصل العربي، في نشرة "دار الكتاب

المقدس" بالقاهرة. ص ٤٨٨-٤٨٩] *S. Pierre, Première lettre, 2, 13-14*.

(١) يُرجع إلى ما أضيفناه إلى مقدمة المؤلف من هامش. أ.ع.ب.

بهذه المنظومة أي تتأفر: باستمرار يكون المضي من الشيء إلى ذاته، وليس كل من الأطراف إلا بديلاً عن سائرهما؛ إذ يتاح لكل أن يرد إلى العقلانية.

لكن ما في الأمر بالتحديد، هو أن هذه المنظومة بالغة الكمال! ليست هذه المنظومة عقلانية، إلا لأنها تفترض العقلانية سلفاً، هذه المنظومة تُبدد الصعوبات جميعاً؛ فهي منظومة تفترض سلفاً أن كل من يحويهم المجتمع السياسي - من بشر - مواطنون. كذلك تفترض هذه المنظومة توطد البشر على مستوى العقل، وكأنهم مستقرون في العقل، لكن الأمور في الواقع، لا تسير على هذا النحو، الأكوييني نفسه يُقرُّ بهذا. إذن فإذا تفترض المنظومة المقترحة أن المسألة محلولة سلفاً، فهي لا تكتسب أهمية واقعية، ذلك أن الأمر يتعلق أولاً بإنشاء مجتمع عقلاني، لا بالقيادة.

إذن فإن صيرورة الأمة أمة، تكون بمنحها نفسها دولة؛ مما يعني أنه على نفس هذا النحو يصير المواطن مواطناً. إنما الانطباع المباشر لهذا البيان هو تعليق هذه الصيرورة وتلك على شرط هو أن تسبق الأمة نفسها، وكذلك المواطن؛ أي أن يكون كل منهما ثمة سلفاً، قبل نشوئه ذاته! الشرط هو أن يكونا منذ نقطة البدء، ما لا يمكن أن يكونا - رغم ذلك - إلا في ختام العملية السياسية. هنا نجد أنفسنا أمام تناقض منقطع النظير: ليس الإنسان عقلانياً إلا من حيث إنه يزوم خضوعه لسلطة الدولة العقلانية. لكن كيف يمكنه بلوغ ذاك، إن لم يكن أصلاً - أي قبل إنشائه للدولة - عقلانياً؟ بالفعل كيف يمكن لكانن لا عقلاني أن يطرح واقعاً عقلانياً؟

إذن فما يثير صعوبة هو أن العقل لا يُعطى، بل ينبغي له أن يجري تشكيله. كيف يكون ذلك التشكيل ممكناً.. كيف يمكن للإنسان مفارقة ما هو غير عقلاني؟ مم يجيء العقل؟ كيف يكون ماثلاً في اللحظة الحاضرة، وقد كان غائباً فيما مضى؟

كيف لعملية تُشكّل العقل، أن تكون هي نفسها عقلانية (أى تُشكّل العقل فعليًا)؟ متى جرى تأمل الهيئة السياسية [أى الأمة، أو الوطن] من حيث هي مُشكّلة - كما جرت العادة على القيام بهذا، بشيءٍ من التّعجل - فلن تُلَاقى أية صعوبة. لكن متى أُعير الانتباه إلى أمرٍ واقع هو ضرورة تشكيل تلك الهيئة، فعندئذ يتبدّى هذا الأمر الواقع باعتباره غير قابلٍ للتفسير، بل مستحيل! وهذا من حيث ذاك ذاته الذى يتم به تعريفه، أى بأنه أسبق من العقلانية.

فى فكر الأكوينى السياسى، تُردُّ المسألة - التى يقع الاصطدام بها - إلى وجوب طرحنا بيانين يصعب تمامًا التوفيق بينهما؛ فمن ناحيةٍ ينبغي لنا أن نقول إن سلطة الدولة مصدرها الأمة، لأن الدولة ليست واقعًا متعالياً، كمثّل عقلٍ إلهيٍّ هبط إلى الأرض (ما الدولة إلا عقل المواطنين، وهى تمثّل هذا العقل موضوعيًا وبوضوح). لكن من ناحيةٍ أخرى يجب كذلك أن نقول إنه لا يمكن أن تكون الأمة مصدر سلطة الدولة، فما للأمة من وجودٍ سابقٍ لوجود الدولة. هذا كما أنه ما من عقلانية متأصلة - أيًا كانت - تستطيع الأمة منحها، وجعلها موضوعية. هذه المحنة تُمثّل فى الفلسفة السياسية إعرابًا عن مسألةٍ لاقيناها سلفًا لدى الأكوينى بشأن تشكيل العقل، لكن على مستوى علم الإنسان السياسى. هذه المسألة كانت تلك الخاصة بتأسيس الفلسفة، وهذا منذ محاوراة أفلاطون "تيايتيوس"؛ وعلى نحوٍ فيه بُعدٌ مزيّدٌ من العمومية: إن لم يكن الفيلسوف فيلسوفًا مباشرةً، فكيف يمكنه أن يصير فيلسوفًا؟ أبدًا لن يصير الإنسان فيلسوفًا، ما لم يكن - على نحوٍ ما - ذلك الفيلسوف، قبل أن يصير إياه!! إن وجب للغدوّ فيلسوفًا أن يتم تجاوز الحياة التجريبية و[تجاوز] الرأى، فعندئذٍ ينبغي للغدوّ فيلسوفًا أن يكون المرء أصلًا فيلسوفًا؛ بما أن فى هذا التجاوز ذاته، ما يكون من غدوّ المرء فيلسوفًا. وفى إطار الفلسفة السياسية تُلَاقى نفس المحنة على مستوى المواطن، الذى ينبغي له - على نحوٍ ما - أن يكون أصلًا مواطنًا؛ لكى يغدو مواطنًا!!

قد يمكن - على نحو ما يتم في العديد من التحليلات السياسية - إغفال هذه المسألة، وهو ما تتخذ كذريعة له رؤية للمجتمع السياسي - وللوجود السياسي عموماً - باعتباره سالف التكوين. لكن من المنظور الذي يتخذه الأكوييني في هذا المقام، يبدو من المستحيل نفس الفصل بين طبيعة ما هو سياسي وأصله؛ مثلما يستحيل الفصل بين طبيعة ما هو سياسي ونفس ماهيته. إذن فمن المحال أن تتغاضى فلسفة سياسية عن التفكير في أصل السلطة، أو عن التفكير في أصل العقلانية؛ إن شئنا مزيداً من التعميم.

من الجدير أن يضاف أن مسألة أصل السلطة هذه، لا يمكن ردها على - نحو مجرد وخالص - إلى مسألة الأصل التاريخي. من الممكن تماماً القيام بوصف أصول الدولة وصيرورتها، كأنما من الخارج. وهذا على نحو ما حاول جان جاك روسو أن يفعل، ومن قبله بزمان أفلاطون. لكن في ذلك الوصف مخاطرة بأن يكون - على نحو خالص - وصفاً "وقائعيًا"، وفي الوصف الوقائعي مخاطرة بإغفال السبب في ذلك النشوء، وهو سبب لا يرى جلياً في النسيج الوقائعي؛ وعلى الدوام يتخذ صورة المصادفة. أبداً لن يمكن للوصف الواقعي أن يظهر - بجلاء - أيّاً من قواعد الماهية. وحتى إن تم تأكيد أساسية الوجود السياسي للإنسان، فإن فهم كيفية تفعيله يظل متعسراً.

ثانياً: الإجابة "الدينية"

إزاء ذلك التناقض - وفي مسعى إلى حله - قد يبدو مغرباً اللجوء إلى طرف ثالث.. طرف يتجاوز المعطيات التاريخية، التي يتضح عجزها عن التمكين

من فهمٍ صحيحٍ للصيرورة السياسية. وما الفلسفة - إذ تبين ضرورة ذاك [اللجوء إلى طرف ثالث] - بمبتكرة شيئاً ذا بال! إنْ هِيَ إلا معربةٌ عن حَدْسٍ شائعٍ، وهو حَدْسٌ يُصادفُ بكثرةٍ في النظريات السياسية - مثلما في الممارسات السياسية - وبدرجات متفاوتة من الوضوح. ما أعنيه بذلك هو أن الأمور كلها تسير كأن الوعي السياسي لا يستطيع - حتى في أقصى عقلانيته وعلمانيته - الاستغناء عن بعدٍ ديني أو أسطوري أو إلهي. ليس الوجود السياسي بحاجةٍ إلى طقوسٍ وآخذاً بها فحسب، بل ويستجلب - على نحوٍ واعٍ إلى حدٍّ ما - شيئاً كأنه بيئةٌ "دينية" يحيط بها نفسه. يبدو الأمر كأنما ينبغي على الوجود السياسي استدعاءً تجاوزاً ما، كي يستوضح ما هو تبريرٌ وتفسيرٌ له هو ذاته. هذا يتضح على أقصاه في حالة السلطة التي يُدعى أنها مستمدة من الحق الإلهي. عندئذٍ يكون لإقحام التجاوز - الذي تم إقراره بوضوح - أثرٌ جعل السلطة السياسية غير طبيعية، بمثلما يكون لهذا الإقحام - ومن حيث نفس المبدأ - أثرٌ جعل التطابق (المثالي أو المرغوب فيه) بين الدولة والأمة، خيالياً تماماً. عندئذٍ لا يمتُّ هذا التطابق بصلةٍ سوى إلى المظهر الخالص - ويصير موضعاً لليقين - ويدعى المواطنون إلى الإيمان بالدولة! هم يدعون إلى التعرف على أنفسهم فيها.. يدعون إلى ملاقات عقلانيتهم في الدولة. لكن في أنظمةٍ من هذا القبيل، لا تكون الدولة ما يُمثِّلُ عقلانية المجتمع، إنما تكون الدولة هي التمثيل - الظاهر للعيان - للعقل الإلهي المتعالى، الذى يشارك فيه الزعيم ويجسده فى المجتمع. عندئذٍ تتيح نظريةً يمكن تطويرها - بدءاً من هذه الممارسة للسلطة - فهم أصل السلطة التى مصدرها الإله، وعلى هذا النحو يمكن تجاوز التناقض الذى سلف إبرازه.

يمكن إجمال ما سلف من ملاحظات، عن طريق شكلين بيانيين يتيحان الفهم الصحيح للمسألة المطروحة على الأكويني:

الشكل الأول (المسألة المطروحة):

١ - المظهر:

الأمة ← الدولة ← الأمة

٢ - الواقع:

ما من أمة // ما من دولة // ما من أمة

في هذا الشكل يبدو أن الأمة تؤسس الدولة إذ تسبغ عليها العقلانية، وأن الدولة بدورها تؤسس الأمة؛ إذ تنعم الدولة على الأمة بتمثيل - ظاهر للعيان - لما لها [للأمة] من عقلانية. لكن هذا ليس إلا مظهرًا خالصًا! ذلك أن هذا الشكل ينطوي على تناقض، بما أن الأمة لا تفترض ذاتها سلفًا، في الحقيقة إن هذه العملية لا وجود لها.

الشكل الثاني (الحل "الديني"):

الواقع موضع
التأكيد
والاعتقاد

الإله

ما من أمة // الدولة ← الأمة.

يظهر الشكل الثانى واقعاً هو موضع تأكيد واعتقاد، ينقسم إلى شعبتين. العليا من الشعبتين هي الإله، السفلى هي انعدام الأمة [كواقع هو - بدورد - موضع تأكيد واعتقاد]. لكن ما يلى هذه الشعبة السفلى هو الدولة المؤدية للأمة، والمتصلة مباشرة بالشعبة العليا (الإله).

هذا الشكل الثانى حقيقى وواقعى. به اعتدادٌ بغياب العقلانية - المؤسوم به الجَمْعُ أصلاً - وليس به ادّعاء إنشاء العقلانية مما هو لا عقلانى. هذه العقلانية مؤكدة من حيث إن لها وجوداً سالفاً على أيّة عملية سياسية.. وجوداً فى الإله. إذن فالإله هو الذى يؤسس عقلانية الدولة، ومن ثمّ تلك التى للمجتمع السياسى.

من المعلوم أن النظريات السياسية القرووسطية كان مرجعها إلى الثانى من هذين الشكلين، والذى كانت حُجَّتُهُ مدعومةً بما يُنسب إليه من استناده إلى الكتاب المقدس. وبالمعنى الأشد جذريّةً لهذا الشكل، كان يتم تفسيره؛ وهذا بالاعتداد بالمسيح باعتباره الوسيط الحقيقى للدولة السياسية، أى الوسيط الحقيقى للسلطة المدنية. أو على نحوٍ آخر، كان الشكل موضع تفسيرٍ على مستوى أكثر واقعية؛ باعتبار الكنيسة - ممثلة المسيح - ذلك الوسيط. على هذا النحو يكون ما هو سياسىٌ - وفق مفهوم ثيوقراطى للسلطة - مستوعباً فيما هو روحى.

حقيقة الأمر هي أن المسألة التى سعت الأوغسطينية السياسية إلى الإجابة عنها، كانت مسألةً صعبة الحل. بل وفى أيامنا هذه - حيث لم تعد سيطرة ما هو دينى على ما هو سياسى، سوى ذكرى - تشهد نشوء حلول واعيةٍ إلى حدّ ما، تحتمل إلى الأوغسطينية السياسية. وفى السعى إلى حلٍّ للتفكك الذى فى الشكل الأول - العاجز عن تأسيس حقيقىٍّ لأصل السلطة فى التلازم [بين الأمة والدولة] - لا ينفك المرء يُغْرِى بالرجوع إلى الشكل الثانى. لكن شريطة إعادة فرضٍ عليه -

على نحوٍ فيه تدليسٌ ما!! - لتجاوزِ يؤسس عقلانية السلطة. الأمور كلها تسير كما لو كانت الفلسفات السياسية مواجهةً باختيارٍ مستحيل: فإما ألا تأخذ في الاعتبار سوى المظاهر، فتمضي في عملها وكأن عقلانية الهيئات السياسية قد تأسست سلفاً، وتُحكَم إنشاء "يوطوبيات" [أوطان فاضلة مثالية، أو جنات على الأرض]، وإما أن تستجيب لما يدعوها إلى التحوُّل إلى مذاهب في اللاهوت المسيحي.. مذاهب راجعةً إلى تجاوزٍ لا تُفصح عنه إلا قليلاً. وهذا إن أرادت تلك الفلسفات أن تكون واقعيةً ومتمكنةً من الواقع. ومن وجهة النظر هذه، قد يكون العديد من نظرياتنا المعاصرة فيما هو سياسي - وإن عن غير علم - مذاهب في اللاهوت!

جميع الملاحظات السالفة تتيح فهماً أدقَّ لتلك المسألة الصعبة، التي يطرحها - على الأكويني - التأكيدُ المسيحي على الأصل الإلهي للسلطة. النزعة الطبيعية التي ورثها الأكويني عن أرسطو، تتحو به إلى اكتشاف أصل السلطة في التلازم [بين الأمة والدولة]. لكن ما في هذا الموقف من صعوبة، لا يفوت الأكويني: كيف يكون للعقلانية - ومن ثمَّ لنفوذ السلطة - مصدرٌ، إن وجب على الأمة ومن ثمَّ على الدولة أن يسبق وجود كل منهما وجود الأخرى؟ وكذلك نفس هذه النزعة الطبيعية، تأبى على الأكويني الرجوع - على نحوٍ خالص ومجرد - إلى العرف المسيحي.

ثالثاً: السلطة مصدرها الشعب

لفهم الإجابة التي يأتي بها الأكويني، من الضروري في هذا المقام استرجاع ما ذكرناه عن مفهومه لعلم الإنسان العام. واقع الأمر هو أن فكر الأكويني السياسي، ليس إلا تطبيقاً تخصيصياً للمبادئ العامة لعلم الإنسان لديه؛ تلك المبادئ الباعثة لمفهومه للمعرفة، ولمفهومه للصلوات بين العام والخاص، ولتلك التي بين

النفس والبدن. وبشأن هذه المسألة بعينها التي تشغلنا في هذا المقام، يبدو لي أن الجهد الذي يضطلع به الأكويني للتوفيق بين التقاليد المتباينة - والعسير التوفيق بينها، في الظاهر - مناظرًا للجهد الذي يبذله في علم الإنسان للعمل باثنين من تلك التقاليد، الأوغسطيني والأرسطي^(١).

وفقًا للعديد من النصوص، فإن الأكويني يُقرّر تبنيّه للنظرية التقليدية: ليس سلطانٌ إلا من الله *Omnis potestas a Deo* [باللاتينية]. في تعقيب الأكويني على رسالة القديس بولس إلى أهل رومية، نجده يعلن أن "سلطة الحكّام - بالتحديد من حيث إنها سلطة - مصدرها الإله"^(٢) هذا هو أقل ما يستطيع القديس توما أن يقوم به - في هذا المقام - من اتّساق مع قول القديس بولس، وعدم مناقضته. لكن نفس البيان يعاود الظهور في نصوصٍ أقل التزامًا بتعاليم الكتاب المقدس. على سبيل المثال يكتب القديس توما في "التأليف عن كتب الأحكام" قائلًا إن "مصدر كل من السلطة الروحية والسلطة الزمنية، هو السلطة الإلهية"^(٣) هذا وأن من العبث - في هذا المقام - تعديد الاستشهادات، لفرط ما يبدو جليًا من تبني القديس توما ذلك البيان التقليدي. إنما المهم هو ما ينسبه الأكويني من معنى، إلى ذلك البيان.

(١) يُنظر على سبيل المثال ما ذكرته عما يقوم به الأكويني من توفيق بين النظرية الأوغسطينية في الإشراق، ونظرية أرسطو بشأن العقل الإنساني وكيفية عمله.

(٢) شروح القديس توما على رسالة القديس بولس إلى أهل رومية. الإصحاح الثالث عشر. المطالعة الأولى [من شروح القديس توما]

.In Epist. Pauli ad Romanos, 13, lect. 1

(٣) "التأليف عن كتب الأحكام". الكتاب الثاني. الفرع الرابع والأربعون .In Sent. II, dist. 44

يَتَضَح أن تفسيرا أوغسطينيا بالتام والكمال لهذه النظرية، لن يقع في تناقض أساسي بما بتنا نعرفه عن فكر الأكويني. على نحو منطقي للغاية، قام القديس بوناغنتورا بالتوفيق بين الأصل الإلهي للسلطة ونظام الانتخاب. على نحو ما فعل الأكويني، كان بوناغنتورا - هو الآخر - يبرز مخاطر نظام الوراثة، ويلجأ على الفكرة التي مفادها أن الزعماء المنتخبين هم - بصفة عامة - الأفضل؛ وهو القائل: "ما أقطع من يتولون الحكم في يومنا هذا! [إن كان] لا يختار للقيادة على السفينة إلا من يملك المهارة، فكيف في الجمهورية - إذن - يرى في موقع الزعيم أمرو لا يجيد الحكم؟ عندما يجري اختيار الزعماء عن طريق الوراثة، تُساس الجمهورية على نحو سيئ. [ذلك أنه] بقدر ما امتدت الفترة التي كان الرومان فيها ينتخبون زعماءهم، كان الاختيار يقع على أكثرهم تمتعا بالحكمة، وعندئذ تمتعت الجمهورية بأفضل حكم. ثم بانتقالهم [بدءا من تتويج أوغسطس إمبراطورا] إلى نظام الوراثة، لم يسلم من التدمير شيء".^(١)

لكن لدى بوناغنتورا لم يكن ذلك الانتخاب للزعيم، سوى مجرد اختيار لا يفوض في حد ذاته بأية سلطة. كان بوناغنتورا - بالتزام على أشده بالأصولية الأوغسطينية - يعتقد أنه ما إن يتم ذلك الاختيار، فإلى الإله - أي إلى السلطة الروحية الممثلة للإله - مرجع التفويض بالسلطة، لمن اختير على هذا النحو.

(١) [مؤلف القديس بوناغنتورا] "التجميع في ستة أجزاء". الكتاب الخامس. رقم تسعة عشر. نشرة كراتشي. الجزء الخامس. *Collationes in Hexameron V, 19. éd, Quaracchi, tome V, 357a*. في هذا النص يبدو أن القديس بوناغنتورا لا يقصد إنقاذ نظام سياسي من نوع نظامنا الديمقراطي الحديث، بل النظام لإقطاعي التعاقد.

أما الأكوينى فهو يرفض بشدة أى اختيارٍ إلهى للسلطة. إلى الشعب - فى عرف الأكوينى - يرجع الاختيار لوظيفة الحاكم، أيًا كانت الكيفيات الواقعية. هذا حقٌ أساسى! مع هذا فإن الصلة بين ذلك الاختيار وما يسبغه من سلطة، تظل دون رأى قاطع؛ وفى الوسع التساؤل عما إن لم يكن موقف الأكوينى، هو نفسه ذلك الذى لبونا فنتورا!

فى هذا المقام يلزم أن تكون قراءة نصوص الأكوينى التى يتبنى فيها ذلك المذهب التقليدى، مواكبة لتلك التى لنصوصٍ - أخرى له - تكشف المعنى الذى نجده ناسبًا إياه إلى القاعدة القاضية بأنه "ليس سلطانٌ إلا من الله" *omnis potestas a Deo* [باللاتينية]. فى "المجموعة اللاهوتية" يُكرّس الأكوينى مناقشة مستفيضة لموضوع "الكفرة"^(١)، طارحًا مسألة ما يملكه الكفرة من سلطةٍ سياسية. أتكون سلطةٌ كهذه مشروعة؟ أيمن للکفرة أن يمارسوا سلطةً على المؤمنين؟ إذ يقوم الأكوينى بتحليل الموقف الذى لمسيحية العصر الوسيط، فهو يستهل تحليله قائلاً - بحذرٍ - إن الكنيسة لا تبيح اكتساب الكفرة سلطةً وممارستهم إياها عندئذٍ على المؤمنين، إذ "سيجلب هذا العار، ويهدد الإيمان". لكن متى تعلق الأمر بسلطةٍ سلف وجودها، فإن إجابة الأكوينى بالغة الاختلاف؛ إذ تكون إجابة الأكوينى عندئذٍ، ما يعرب عنه بقوله إن "الإجابة بشأن ملكيةٍ أو سلطةٍ موجودةٍ سلفًا، بالغة الاختلاف. فى هذا الموقف [الذى لملكيةٍ أو سلطةٍ موجودةٍ سلفًا] يجب الاعتداد بأن ما وُجدَ من ملكيةٍ أو سلطةٍ، هو بفعل القانون الإنسانى؛ بينما على العكس تكون بالقانون

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الثانى من الجزء الثانى. المسألة العاشرة. البند العاشر. *S. T. 2a2ae, q. 10, a. 1*. إن لهذا النص أهمية تاريخية قصوى، فهو - على أيدى رجال الكنيسة من [الدومينيكان والفرانسيסקان - سيتم تبنيه ويُعلق عليه بشروح، وبخاصة من قبل فيتوريا [المذكور فى مطلع الفصل الثامن] للدفاع عن الهنود [فى أمريكا الجنوبية] ضد الغزاة الأسبان.

الإلهي التفرقة بين المؤمنين والكفرة. لكن هذا القانون الإلهي الذي مصدره النعمة [الإلهية]، لا يُخلُّ بالقانون الإنساني، والذي يكون مصدره العقل الطبيعي. على هذا النحو فإن التفرقة بين المؤمنين والكفرة - متى اعتدَّ بها في حد ذاتها - لا تلغى ما للكفرة من ملكية أو سلطة على المؤمنين".^(١)

ما من حاجة إلى شرح هذا النص، الذي يؤكد حقيقة السلطة - ومشروعيتها - دون جعل الإله مرجعها. ما يمكن استخلاصه منه، هو أن مسلك الكنيسة القاضي بإقصاء الكفرة عن السلطة - وهو مسلك يُذكر به الأكوييني في بداية النص - لا يمتلك الاستناد إلى أية حجة أساسية، بل يمكن تفسيره في إطار موقف تاريخي بعينه ولا غير.

في موضع لاحق من "المجموعة اللاهوتية" نجد نفس البيان ثانية، لا بشأن سلطة الكفرة بعد، بل بشأن الحاكم المارق^(٢). بقدر ما في هذا النص من تفكك، تزداد أهميته، إن جاز لي هذا التعبير: ثمة يُعرب الأكوييني عن مبدأ فكره السياسي، ويسعى - في الوقت ذاته - إلى تبرير مسلك كنسي مؤسَّس على مبدأ مختلف تماماً، هو النظرية الأوغسطينية في الصلات بين ما هو زمني وما هو روحي. وهو مسلك يبدو غير قابلٍ على الإطلاق للتوافق بفكره هو. ويختتم الأكوييني تفكره قائلاً: إنه "ما إن يقضى على امرئٍ بحكم الشَّلح [من الكنيسة] لمروقه عن العقيدة، فبحكم هذا نفسه يُعفى رعاياه من التبعية له، ومن قسَم الولاء الذي يربطهم به".

(١) المصدر السابق [المذكور في الهامش السابق مباشرة] *Ibid.* عينه.

(٢) "المجموعة اللاهوتية". القسم الثاني من الجزء الثاني. المسألة الثانية عشرة. البند الثاني S. T.

.2a2ae, q. 12, a. 2

ذلك كان - حينئذٍ - مسلك الكنيسة. لكن كيف يمكن تبرير ذلك المسلك عقلاً، إن كان حقاً - كما ذكر الأكويني في سائر ما أوردناه توأ - أن "الكفر في حد ذاته لا يتعارض مع السلطة، فهي تتأسس فعلياً على قانون البشر، وهو قانون إنساني. بينما ترجع التفرقة بين المؤمنين والكفرة إلى قانون إلهي، لا يلغى القانون الإنساني"؟!

للإفلات من هذا المأزق، يمكن التمييز بين الكفر والمروق. الأكويني يكتب قائلاً إنه "على هذا فليس للكنيسة أن تعاقب على الكفر أولئك الذين لم يعرفوا الإيمان قط، وفقاً لعبارة [بولس] الرسول: 'ماذا لي أن أدين الذين من الخارج؟' (الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس ٥: ١٢)^(١). لكن للكنيسة أن توقع حكم الكفر على أولئك الذين كان لهم إيمان [ثم مرقوا عنه]".

في هذا المقام يبدو هذا المبدأ غير قابلٍ للمناقشة من وجهة النظر المسيحية. لكن من المنطقي الخروج من ذا بنفس ما استخلصه الأكويني، القائل [عن الذين كان لهم إيمان، ثم مرقوا عنه] إنه "إحقاقاً للحق أن يعاقبوا بألا يستطيعوا ممارسة السلطة على رعاياهم، الذين ظلوا مؤمنين".

(١) طبق الأصل العربي، في نشرة "دار الكتاب المقدس" بالقاهرة. ص ٣٥٧. والنص الكامل للعدد الثاني عشر من الإصحاح الخامس من الرسالة، هو "لأنه ماذا لي أن أدين الذين من خارج؟ أستم أنتم تدينون الذين من داخل؟" ويليه العدد الثالث عشر الذي يختتم به الإصحاح، ونصه "أما الذين من خارج فאלله يدينهم، فاعزلوا الخبيث من بينكم". (المصدر السابق عينه). وواضح أن التفرقة بين الذين من خارج - أي الكفرة أصلاً - والذين من داخل - أي المارقين - تتيح للقديس توما الأكويني تبرير عدم إدانته للسلطة الموجودة سلفاً في أي الكفرة، ولكن إعفاء رعايا من كانوا مؤمنين وخرجوا على العقيدة، من طاعتهم لهؤلاء وما أقسموا عليه من ولاء لهم، على نحو ما فصل المؤلف - إيف كاتان - في المتن أعلاه. أ.ع.ب.

من الواضح أن الواجب عمله في مثل تلك الحالة، هو وقف القانون الإنساني - إن لم يكن إلغاؤه - باسم القانون الإلهي، وهذا يناقض ما قال به الأكوييني في السابق! وسيكون الاستخلاص المشروع الوحيد الذي يمكن للأكوييني الخروج به، هو أن للكنيسة الحق في معاقبة الحاكم. وهذا بالقضاء بسلحه. أما بشأن سلطة الحاكم "المدنية" على رعاياه، فليس في الإمكان إبطالها، إلا إن اتسم سلوك الحاكم - في ممارسة سلطته - بما يخالف القانون الإنساني.

يبدو من الجلي في هذا النص أن الأكوييني لم يدرك العواقب العملية لفكره، أو لم يريد إدراكها. لكن ما يُستخلص هو أنه - على الصعيد النظري - يرفض التفسير الأوغسطيني للقاعدة القاضية بأنه "لا سلطان إلا من الله" *omnis potestas a Deo* [باللاتينية]. لدى الأكوييني، لا يمكن أن تعني هذه القاعدة أن السيادة تُكتسب للحاكم بتفويض من السلطة الروحية. إنما على العكس يلتزم أصل السلطة في القانون الإنساني، أي في العقل الطبيعي.

رابعاً: لا سلطان إلا من الله

إن كان ما سبق ذكره صحيحاً، فيجب غي التساؤل عما تعنيه نصوص الأكوييني تلك التي أُشِرْتُ إليها تَوَّأً، وهي نصوصٌ يَتَبَنَّى فيها النظرية التقليدية في الأصل الإلهي للسلطة: "كُلُّ من السلطة الزمنية والسلطة الروحية، مصدره السلطة الإلهية". بأي معنى يمكن بعدُ للأكوييني التأكيد على أن للسلطة السياسية أصلاً إلهياً؟ أهو تعبيرٌ تقليدي لا معنى له لدى الأكوييني ولكنه يتبنَّاه؛ احتراماً منه لتقليد لاهوتي مُبْجَل، أم خوف من التشكيك في مسلك كنسي استتبَّ تماماً في عصره؟

ليس موقفٌ من هذا القبيل بما هو معتادٌ من الأكويينى، والذي لم يكن تبجيله للتقاليد بمانعٍ إياه - بتاتاً - من انتقادها، إن لم يكن إلا بتفسير تلك التقاليد على نحوٍ جديدٍ جذرياً. صحيحٌ أن فكر الأكويينى يستحيل أن يتقبل الاشتمال على نظرية فى السلطة تكون هى نظرية القانون الإلهى، لكن هذا لا يعنى أن القاعدة التقليدية القاضية بأنه "ليس سلطانٌ إلا من الله" *omnis potestas a Deo* [باللاتينية] لا يمكن أن يكون لها أى معنى فى فكر الأكويينى. كالعادة يظل الأكويينى عاملاً بما يملك من تقاليد، ولكن معطياً إياها معنى آخر.. معنى جديداً، وعلى اتفاقٍ بفكره هو.

لاكتشاف هذا المعنى يتعين الرجوع إلى نظرية أساسية وعامة فى فكر الأكويينى بأجمعه، وهى نظرية نراها موضع التنفيذ فى أحد نصوص "مجموعة الردود على الأمم"، ذلك النص هو الذى بحث فيه الأكويينى الوضع المزدوج لمعرفتنا المتعلقة بالإله، وحيث كتب قائلاً إن "المعرفة بالمبادئ التى نعرفها بالطبيعة، تُعطى لنا من الإله، بما أن الإله هو الجاعل لنا طبيعة؛ إذن فإن كل ما يطلب منا الوحي الإلهى الإيمان به، لا يمكن أن يكون نقيضاً للمعرفة الطبيعية".^(١)

نحن نعرف الإله بضربين من المعرفة، المعرفة العقلانية ومعرفة منشأها الإيمان المؤسس على الوحي الإلهى. هذان الضربان من المعرفة هما - فى أن معاً - متميزان وليسا متطابقين، ومتقاربان وليسا متناقضين فيما بينهما، بين هذين الضربين من المعرفة لا يمكن أن يوجد تناقض، إن كان أى تناقض بينهما مستحيلاً، فليس هذا بسبب المحتوى الموضوعى لكل منهما الذى يتفق بذلك الذى للآخر: حقيقة الأمر هى أن الواحد منهما لا يتعدى على الآخر إلا فى بعض نقاطٍ

(١) "مجموعة الردود على الأمم": الكتاب الأول. الفصل السابع C. G. I, 7.

بعينها، شأن وجود الإله أو خلود النفس. إن كان التناقض فيما بينهما غير ممكن، فلأن أصل الواحد منهما هو نفسه الذى للآخر، ومرمى الواحد منهما هو نفسه الذى للآخر: الواحد والآخر من هذين الضربين من المعرفة، مصدره الإله، هذا جلى تماماً بشأن معرفة اليقين، التى مصدرها ما يوحى به الإله. لكن هذا بالمثل صحيح بشأن المعرفة العقلانية، كما أكد ذلك النص - من "مجموعة الردود على الأمم" - الذى ذكرته توأ.

لكن هذا الأصل الإلهى للمعرفة العقلانية، لا يمكن - على أى نحو - أن يؤدى إلى اختزال لهذه المعرفة إلى معرفة اليقين. القول بأن لمعرفة العقل أصلاً إلهياً، لا يعنى للأكويني أكثر من أن "الإله نفسه هو الجاعل لنا طبيعة". الأكويني بعيدٌ فى هذا المقام عن تحبيذ أى ما يكون من "رؤية فى الإله" يرجع إليها تحديد وضع المعرفة العقلانية، ولا هو كذلك يتبنى نظرية الإشراق الأوغسطينية. لدى الأكويني أن مصدر المعرفة هو من النور الطبيعى *lumen naturale* [باللاتينية]، لا من النور الإلهى *lumen divinum* [باللاتينية] الذى تكون فيه العقيدة نوعاً من الإسهام المباشر، كذلك فإن كان الأكويني يؤكد الأصل الإلهى للمعرفة العقلانية، فليس هذا إلا لأن النور الطبيعى *lumen naturale* [باللاتينية] مستمدٌ من النور الموجود بذاته *la lumière increée*. إذن يمكن أن تتعلق المعرفة العقلانية والإنسانية بالمعرفة الإلهية، لكنها تتعلق بها على نحوٍ فيه وساطة: العقل مصدره الإله الذى هو خالقه، لكنه [العقل] يُشكّل صعيداً مستقلاً يستحيل فهمه باعتباره صعيداً إلهياً. ليس الإله مصدر المعرفة الإنسانية، إلا بذلك المعنى بالتحديد الذى هو أنه [الإله] يخلق طبيعةً مَحْبُوءَةً بالقدرة على المعرفة؛ وتجد فى داخلها المبادئ الضرورية والكافية لتفعيل تلك القدرة. العقل على الدوام بحاجة إلى الإله؛ لا لى يحقق العقل معرفة فعلية، بقدر ما لى

يوجد. هذا السبب الأخير أساسىُّ بأكثر من سابقه. على هذا النحو فإن هاتين الكيفيتين للمعرفة - اللتين هما المعرفة العقلانية واليقين - تلتقيان في مؤسسهما الذى هو الإله، وإن كانت الواحدة منهما تتخذ سبيلاً إلى ذلك الالتقاء يختلف عن سبيل الأخرى إليه: اليقين يتأسس مباشرة فى الإله، لكن بالوساطة يكون التقاء العقل بالإله. إنما إلى هذا مرجع إمكان تقارب العقل والإيمان، دون أن يتطابقا أو يتعدى الواحد منهما على الآخر.

هذه النظرية هى التى تتيح فهم المعنى الذى ينسبه الأكويني إلى البيان القائل بأنه ليس سلطانٌ إلا من الله. بقول الأكويني إن السلطة السياسية مصدرها الإله، فهو لا يعنى إنكاره على السلطة السياسية أصلها العقلانى. إنما - على العكس تماماً - يؤكد الأكويني ذلك الأصل. الأساس المباشر للسلطة، هو فى "قانون إنسانى" مصدره العقل الطبيعى "*ius humanum, quod est ex naturali ratione*" [باللاتينية]^(١)، وما لدى أرسطو من نزعة طبيعية يجد ما يبرره تماماً، مثلما تكون تلك النزعة الأوغسطينية - إلى ما هو خارق للطبيعة - مستبعدة تماماً. إنما لأن السلطة بالتحديد مؤسسة على القانون الطبيعى والإنسانى، فبالمثل يكون أصلها من الإله.

لتبديد أى التباس بشأن تلك الصلة بين القانون الطبيعى والإله، فمن المهم كذلك التشديد على أن الأكويني شديد البعد عن النظرية الحديثة فى القانون الطبيعى، هذا المفهوم الحديث قد تبلور على أثر صراعات ضد السلطات الدينية، وهو يتسم بانفصام تام بين الصعيد الإنسانى والصعيد الإلهى. أما الأكويني فلهذه

(١) "المجموعة اللاهوتية". القسم الثانى من الجزء الثانى. المسألة العاشرة. البند العاشر

.S. T. 2a2ae, q. 10, a. 10

أن القانون الطبيعي ليس إلا ما هو متاح للعقل من إعرابٍ عن الإرادة الإلهية. وفقاً للأكويني يدعى قانوناً طبيعياً ما يتطلبه المحتوى الأساسي لطبيعة ما، ذلك الذي بدوره لن تكون تلك الطبيعة ما هي وما ينبغي لها أن تكون. على أنه لدى الأكويني أنه إن أُتيح لطبيعة ما أن تحوي في ذاتها تلك المتطلبات لا غيرها، فمرجع هذا خلقُ الإله لتلك الطبيعة بتلك الكيفية. من ناحية أخرى وبالتلازم، فإن الإرادة الإلهية ليست قهارةً ولا هي بالمستعصية على فهم الإنسان، ولا هي كذلك منقطعة الصلة بما يستوعبه العقل. مراد الإله هو - بأنمَّ تحديد - ما تتطلبه الطبائع التي خلقها. إذن فليس في الإمكان تعارضُ بين القانون الراجعة إليه بنية كل طبيعة، والقانون الإلهي. وعلى العكس فباستكشاف القانون الطبيعي، يكون التوصلُ - في الآن ذاته - إلى فهم إرادة الإله. إذن فالقانون الطبيعي ليس اختلاقاً بشرياً قهّاراً ومفتقراً إلى أي أساسٍ ميتافيزيقي: إنَّ هو إلا القراءة المنتبهة لإرادة الإله المتعالية، بالتلازم مع العالم.

إذن فإن إنكار المرء للأصل الإلهي للسلطة - بذريعة ضمانه لنفسه استقلاله التام - يؤدي إلى عكس ما هو منشود. لا يعود للسلطة أيُّ أساسٍ طبيعي، بما أن الطبيعة تصير ما يرتضى تقريره والقضاء به كمطلقٍ لا قاعدة له. وتكون النتيجة إنكارُ الإمكان [الشامل احتمال طروء ما لم يكن متوقعاً] *contingence* الذي في الطبائع، وبخاصة الطبيعة الإنسانية - التي هي موضوع ما هو سياسي - وبصير القانون الطبيعي قانوناً متفقاً عليه. هذه النسبية - التي هي في الظاهر قوية الحجة - من شأنها ألا تخضع السلطة لأية قاعدة أخلاقية، وهي تجيز تبرير أي ما يكون من سلطة. لكن في الحالة العكسية التي هي التأكيد على أنه ليس من سلطانٍ إلا من الله - بالمعنى الذي يقصده توما الأكويني - فعندئذ يكون التشديد على الأساس الطبيعي للسلطة، وعلى أن موضع الأصل المباشر لها هو ما يتطلبه العقل

الإنسانى. عندئذٍ فبفضل ذلك الأساس الإنسانى - لا رغباً عنه - ينبغى له أن يكون فى الإله التماس أصل السلطة وأساسها، فى أقصى مداه.

خامساً: الأمة والدولة

فى رأى أن هذا هو التفسير الذى يقدمه الأكوينى للبيان التقليدى القائل بأنه لا سلطان إلا من الله. وهو تفسيرٌ يبدو لى مُرضياً من الناحية النظرية، وإن كان من الواجب التساؤل عما إن كان هذا التفسير يتيح تبديد ما أبرزته سالفاً من صعوبة بشأن استحالة أولوية الأمة على الدولة. الأكوينى يستبعد أى تدخل متعال فى العملية السياسية: إنما فى الطبيعة الإنسانية يجب العثور على الأصل المباشر للسلطة، مادام الإله هو الأصل؛ بالوساطة لا غير. لكن هل يمكن من هذا المنظور كسر الحلقة المفرغة التى أوضحتها أعلاه؟ كيف يمكن فهم هذين الافتراضين السالفين المتبادلين بين الأمة والدولة [لكى توجد الدولة ينبغى أن توجد الأمة، ولكى توجد الأمة ينبغى أن توجد الدولة!] والمستحيلين من ثمة، إذ الأمة فى حاجة إلى الدولة كى توجد كأمة والدولة تتطلب أمة حقيقية كى توجد كدولة عقلانية؟ وإذا أُخذت التحليلات السابقة فى الاعتبار، فقد بات مستحيلاً من الآن فصاعداً إدخال طرف ثالث فى هذه الحلقة - من أجل كسرها - هو الإله، فإن هذا الطرف الثالث سيحظر جعل العملية السياسية موضع التفكير باعتبارها عقلانية وإنسانية.

لحل هذه الصعوبة، سنجد الأكوينى مُستحدثاً إيضاحاً رئيسياً - سبقت إشارتى إليه فى مستهل هذه الدراسة فيما هو سياسى - إذ يتخذ حجة من "الازدواج

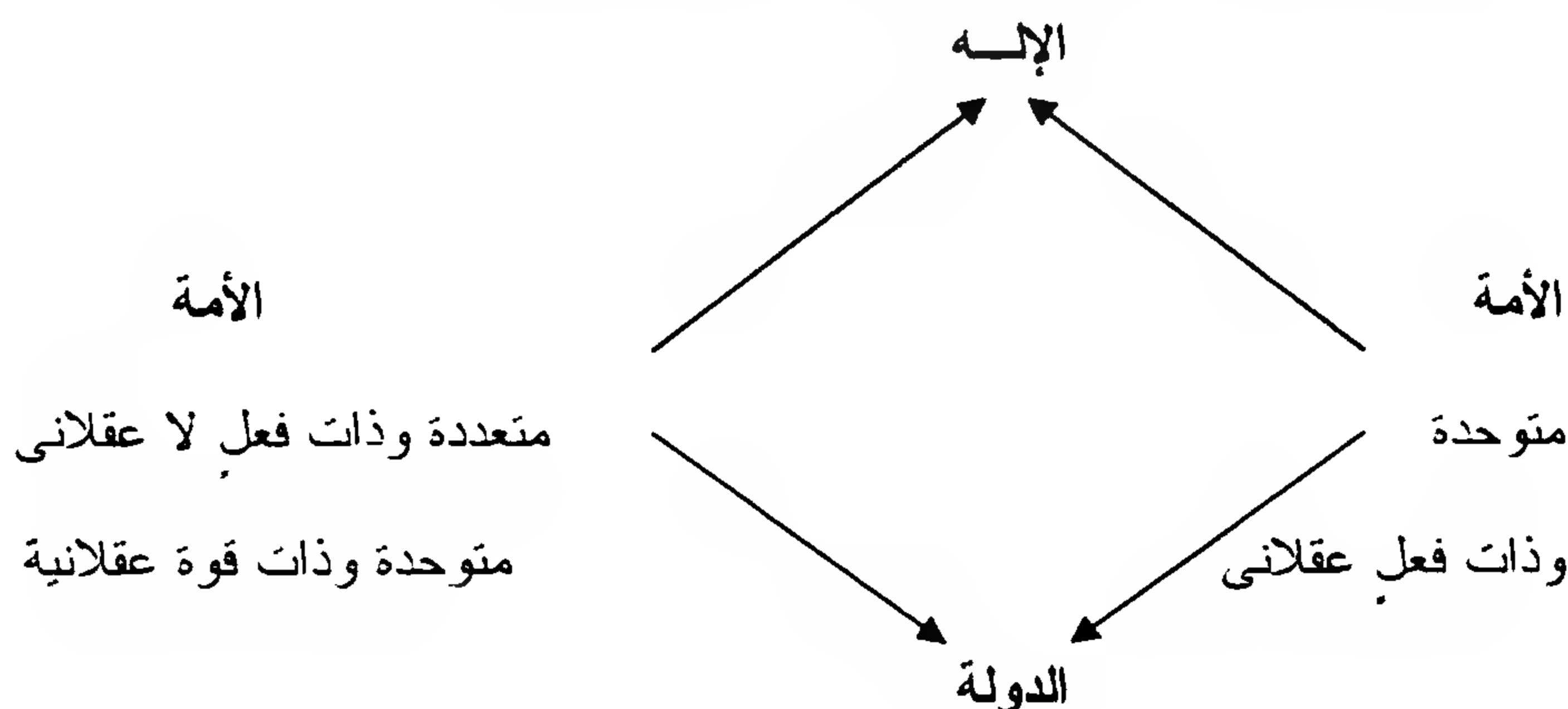
فى تدبير الأشياء " *duplex ordo in rebus* [باللاتينية] ^(١). عند التأكيد على أن الأشياء فى أن مغا منظمة فيما بينها وبالنسبة إلى الإله - وتطبيق هذا المبدأ على ما هو سياسى - فثمة تكون النتيجة إسباغ النسبية على الوجود السياسى. وهذا بفعل الإقرار بأن ما هو سياسى، ضرورى ولكنه غير كافٍ. عقلانية الإنسان وإنسانيته بأكملها، هما موضع الوساطة بفعل العملية السياسية. غير أنهما ليستا مؤسستين - بالمعنى الدقيق لكلمة "تأسيس" - من قبل الإنسان [بل الإله]. هذه هى - فيما يبدو لى - فكرة الأكوينى فى عمقها. لقد شهدنا فيما سلف كيفية تعريف الأكوينى للصلات بين الشخص والمجتمع السياسى: الشخص يكون موضع الوساطة بفعل الوطن؛ لكنه إن كان موضع الوساطة على هذا النحو، فيجب أن يقال إن تعريفه يتم بالرجوع إلى حقيقة تتخذ موضعها فيما يعلو ما هو سياسى، أى الإله. هذا المبدأ هو الذى يتيح للأكوينى حل هذه المعضلة التى هى - حالياً - تواجهنا نحن.

العملية التى بإتمامها يكتسب الجمع وحدته إذ يصير أمة، أى باستجلايه دولة وحكومة، هى عملية ينبغى لها - فى رأى الأكوينى - أن تقترن بنشوء حقيقى للعقل. السلطة العقلانية - وهى الختام الواقعى للعملية السياسية - تجد أساسا لها

(١) يميز الأكوينى بين "نظام للأشياء فيما بينها" *ordo rerum ad invicem* [باللاتينية] و"نظام للأشياء فى صلتها بالإله" *ordo rerum ad Deum* [باللاتينية]. والنصوص الأساسية التى أختصتها بالتعليق فى هذا المقام، هى تلك التى فى "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الرابعة والتسعون. البند الثانى، والجزء الأول. المسألة الحادية والعشرون. البند الأول. الرد على الاعتراض الأول، والجزء الأول. المسألة الحادية عشرة. البند الثالث، والمسألة السابعة والأربعون. البند الثالث. *S. T. 1a2ae, q. 94, a. 2 ; 1a, q. 21, a. 1, ad 2um ; 1a, q. 11, a. 3*.

فى الميثاق الاجتماعى، واضع العملية السياسية على الطريق. لكن إن أريد لهذا البيان - الذى يبدو بديهياً - أن يضع حلاً حقيقياً للمعضلة التى تشغلنا، فيجب أن يضاف إليه أن على الميثاق الاجتماعى أن يرمى إلى ما هو أبعد مما يبلغه على صعيد الواقع: يجب أن يكون هذا الميثاق الاجتماعى وساطة لمقصد يتجاوزه [يتجاوز الميثاق الاجتماعى].

أودُ إيضاح هذا البيان بالغ الإبهام والعمومية، بعرضى شكلاً بيانياً ثالثاً للعملية السياسية. هو شكلٌ يبدو لى من إحياء الأكوينى على الأصالة، ويمكن أن يقارن بالشكلين السابقين؛ اللذين يؤدّى كلٌ منهما إلى مازق:



الهدف من هذا الشكل البيانى هو الإشارة إلى أن العقل لا ينشئ العملية السياسية من المُستهل، واضعاً إياها على الطريق. إنما على العكس يسبق العقل العملية السياسية والمجتمع السياسى نفسه، لكنه يسبقهما وجودياً لا زمنياً. يكون تعريف العقل من حيث صلة الإنسان - ككائنٍ روحى - بالإله، أو من

حيث انفتاحه عليه [بصفته تلك]. على نحو ما كان يفرضه الشكل البياني الثاني، تتأكد للإله صفة مؤسس العقلانية؛ ومن ثمّ مؤسس السلطة السياسية بالوساطة؛ يظل ما هو سياسيّ شرطاً ضرورياً لبلوغ العقلانية. بهذا المعنى فإن نشوء العقل متلازمٌ بنشوء العملية السياسية، وليس في الإمكان أن يُوجّه إلى هذا الشكل نفس الاتهام - الذي وُجّه إلى الشكل البياني الأول - بأنه مجرد مظهر، ذلك أنه في هذا المقام لا يوجد سالفُ افتراضٍ متوهم، لأسبقية وجود العقل على العملية السياسية؛ كعقلٍ جرى تأسيسه. إن كان للعقل وجودٌ سالف، فليس إلا بصفته مجرد قدرةٍ لما يدعوه الأكويني "رغبةً طبيعية" *desiderium naturale* [باللاتينية]. العقل ماثلٌ بالتمام والكمال، لا في صورة واقعٍ فعلي، بل في صورة نزوعٍ وامتدادٍ وفاعلية، لا يكون لإعمالهم إمكانٌ إلا بتوليد العملية السياسية. أبداً لا يحقّق الإنسان - وهو العقلاني من حيث انفتاحه على الإله - صلةً مباشرةً بالإله. هذه الصلة ينبغي لها أن تكون موضع وساطة، وهذه الوساطة - الضرورية - ليست إلا العملية السياسية.

إذن فإن ما بفعله يكون ما هو سياسيّ عقلانيّاً، هو كونه الوساطة المُفعّلة للعقلانية الإنسانية. هذه العقلانية هي - بالتمام والكمال - ختام العملية السياسية ونهايتها. إذن ففي إمكاننا أن نقول - على عكس ما بيّنه الشكلان الأول والثاني - إنه ليس الزوجين الأمة والدولة اللذين يفترضان وجوداً سالفاً للعقل، بل على العكس إن العقل هو الذي يفترض وجوداً سالفاً للزوجين الأمة والدولة. فينبغي أن نقول - بالمعنى الذي أوضحته توتاً - إن العقل سابقٌ على ما هو سياسيّ، نحواً ما. وهذا بما أن تعريف العقل هو أنه انفتاحٌ على ذلك الكلّي الواقعي الذي هو الإله. هذان المظهران [العقل وما هو سياسيّ، من أمة ودولة وغيرهما] يفترض كلٌّ منهما الآخر سلفاً، ويحتوي كل منهما الآخر، ويتبادلان فيما

بينهما وساطة كل منهما للآخر، وهذا دون أن يوجد بين القوة والفعل أى تناقض، بل تطابق وتباين فى آن معاً. يتم انتقال من العقل إلى العقل، هذا ما لا شك فيه، ولكن عملية الانتقال حقيقية وواقعية؛ لأنه انتقال من القوة إلى الفعل.

هذه الملاحظات تتيح فهم معضلة تُلاقى باستمرار فى الفلسفة السياسية، هى المعضلة التى دعوتها فيما سلف "التباس العقلانية السياسية". العملية السياسية امتداد صوب العقل، لكنها أبداً لا تكون تامة العقلانية. هى عملية فيها يكتمل الإنسان، لكنه أبداً لا يتوصل إلى وجوده فيها على نحو إنسانى تاماً ونهائياً. رغم ذلك فإنه فيما هو سياسى يتحقق - ككلية واقعية - المصلحة المشتركة للمجتمع بأكمله، ومن ثم لكل إنسان وللإنسان عامة - عن حق - إن لم يمكن أبداً أن تتأسس العقلانية تماماً ونهائياً؛ وفى المجتمع السياسى تظل المصلحة المشتركة - هذه الكلية الواقعية - مهمة يتعين استكمالها باستمرار، ودائماً منقوصة!!

إذن فقد بات فى إمكاننا أن نبين هذه الحقيقة، بالإشارة إلى أن هذه الكلية الواقعية التى هى المصلحة المشتركة التى يستكمل تحقيقها العملية السياسية - إذ بفعلها تستقر العملية السياسية نهائياً فى العقل المؤسس - ليس من طابعها المثل.. ليست هى تاريخية، بل ليست مرتبتها من بين المراتب الإنسانية: هى فى المحصلة النهائية حقيقة متعالية. ومتى كان موضوع الحديث المصلحة المشتركة، يتضح أن لغتنا تعانى من الالتباس بشدة!! دائماً تتبادر إلى ذهننا - تلقائياً - المصلحة المشتركة الماثلة.. مصلحة المجتمع - "بما يتطلبه الوطن" *ordo civitatis* [باللاتينية] - المستهدفة إرساء العملية السياسية وتبريرها، ولكن ما نفترضه حقيقة هو مصلحة مشتركة متعالية، لأن الكلية الواقعية الوحيدة الموجودة هى الإله. إلا أن الإنسان لا يمكنه تأسيس تلك الكلية الواقعية: عليه أن يستهدفها بشروعه فى

تأسيس كلية إنسانية، فيما هو مائل. ما من شك كبير في أن هذه المهمة مقدّر لها على الدوام الفشل، وإن كانت على الرغم من ذلك ضرورية! فإن هذه المهمة هي الوسيلة الواقعية الوحيدة المتاحة للإنسان كي ينتزع نفسه من خصوصيته، والمتاحة للمدرك كي يفتح على الكلّي. هذا هو ما يفسر تكرار الأكوييني - بلا انقطاع - أن المصلحة المشتركة هي [معاً] الإله وما يتطلبه الوطن *ordo civitatis* [باللاتينية]، وبلا [أى] تناقض [ينشأ عن هذه المعية].

إن فالوجود السياسى يستهدف تأسيس غاية تتجاوزه، ولهذا السبب فهو - على الدوام - مقدّر له الفشل. لكن ما يبرر جهد الوجود السياسى، هو أن هذه الغاية السياسية لا يمكن بلوغها إلا بتأسيس مجال سياسى وتحقيقه. إذن فإن العملية السياسية هي - بالتمام والكمال - وساطة ضرورية: الإنسان لا يبلغ الكلية الواقعية التى هي الإله، إلا بتحمّله تلك المهمة الثقيلة التى هي تحقيق الإنسانية الجماعية لكل بنى الإنسان. بيد أن هذه الإنسانية المرّتجاة تجسّم [الإنسان] مهمة لا متناهية، لا يمكن لإتمامها أن يتحقق إلا فى الإله.

ليس سلطاناً إلا من الله *Omnis potestas a Deo* [باللاتينية]: إذ يفسر الأكوييني هذا البيان ويقرّه، فهو يكشف داخل العملية السياسية عن جدلية تمضى من المظهر إلى الحقيقة. ما يرتجى فى الظاهر المائل، لا يمكن تحقيقه إلا فى تعالٍ حقيقى. إن كان فيما هو سياسى فساداً أساسى ومُهْلِك، فهذا الفساد قوامه الخلط بين ذلك التعالى الحقيقى وما يُعاش فى الظاهر. عندئذٍ تختزل المصلحة المشتركة إلى مجرد ما لها من بُعد تاريخى هو على الدوام نسبى ومؤقت، وعندئذٍ يصير المجال السياسى مجال انغلاق للإنسان الحى.

منذئذ فإن ما هو مُحْبِطٌ في العملية السياسية.. ما هو فيها من عجزٍ - شينا
ما - عن تحقيق ما ترتجيه على الدوام من مصلحةٍ مشتركةٍ، يكتسب العديد من
المعانى. هذا الإخفاق هو المحنة الضرورية والمحتومة، التي ينبغي للإنسان
اقتحامها؛ كي يخبر ما له من إمكان وما في التاريخ من تناءٍ. إنما في هذه الخبرة -
وفيها وحدها - يصير الإنسان قادرًا على المطلق، عندئذٍ يصير تاريخ السياسة
مفتاحًا لتاريخ جمَع بين الإنسان والمطلق.

خاتمة

على هذا النحو تنتهي مؤقتاً هذه القراءات لنصوص توما الأكويني، وقد تبدو أي خلاصة غير مجدية. أو بالأحرى إن الخلاصة الوحيدة التي يمكن أن أرجوها وربما أمل في إمكان فعلها لتحقيقها، هي أن يتابع القارئ هذه القراءات بتأملاته الخاصة، وأن يجد فيها بدوره دواعي للتفكير وللحياة. وليسمح لي أن أقول مرة أخيرة ما سلف أن أوحيت به في الصفحات الأولى من هذه الدراسة.

كان تفكير توما الأكويني حبيس ثقافة وعصر نسيناهما، ذلك العصر وما كان فيه من ضروب التبيان واليقين، لم يكن عصرًا يشبه عصرنا بتاتاً. في ذلك العصر وُجد إنسان بلا إمكان لكينونة، بدون إله. كانت تلك الحقيقة "البدئية" تُعَلَّم، وتُعاش بعد محاولات، وفي معظم الوقت كانت موضع اعتقاد. في ذلك الزمان عُدَّ ارتياب الألوهية مرجع الانشغال بالعقلانية، الذي كان في ثقل انشغالنا نحن [بالعقلانية]، تلك الرغبة كانت ما يكاد يَرَى من نسيج للوجود الإنساني بأكمله. ومعنى هذا - على أرض الواقع - أن كل إنسان يحيا مع الإله، أو مع أي مما يمكن من المعبودات أن يكون له إلهًا. وبميلاد العقل الغربي على عتبة الألفية الثانية، راح الإنسان يجعل مهمته نقض تلك المعبودات، وهذا بتصويره ضلالاً - لا نهاية له - في أية رغبة في غير الإله؛ مستخدماً تشبيهات كانت في أغلب الأحيان "درامية"، وأحياناً تبدو لنا "ميلودرامية"! بذلك تَبْلُور علم للإنسان موضوعه آخره الإنسان.. موضوعه الخطيئة والثواب. وبدلاً من أن يكون قوام ذلك العلم التحليل العقلائي والموضوعي، كان قوامه وصف الأحوال النفسية، أو ذلك السرد

المفترض أنه تاريخي [من قبيل سير القديسين *Hagiographie*]. عندئذ كان ما يواجهه به ضلال الرغبة [في غير الإله] - ضلال الخطيئة - ذاك، هو المغامرة الجديرة وحدها بأن ترتكب: حب الإله! وعندئذ كان علم الإنسان يغدو روحياً أو لاهوتياً، وما من شك كبير في أنه تجلّى - في أبهى مظاهره - في مؤلفات *Bernard de Clairvaux* [القديس "برنار" (١٠٩٠-١١٣٥)] رئيس دير "كليرفو" بفرنسا (١١١٣-١١٢٨)]. وكانت الفلسفة الوحيدة التي تغدو موضع تعليم وتقبل، هي "فلسفة المسيح" تلك التي بجانبها تبدو فلسفة الإغريق مثل "نُفَّة" اختلسها الشيطان؛ على حد قول كلمنت السكندري *Clément d'Alexandrie* في مؤلفه "المجاميع" *Stromates*. كل فكر بخلاف تلك الفلسفة [فلسفة المسيح] هو فكر أجوف. وما للإنسان من خلاص - بل ولا من حقيقة - مادام مُفتقداً ذلك الذي لا يمكنه بدونه أن يحيا ويفكر، بل ولا أن يتحدث. لا شك في أن قوام عظمة ذلك الفكر وجاذبيته، هو في الدقة التي يحدد بها تاريخ البشر وتاريخ كل إنسان، بما يؤسسه من تجاوز. هو فكر ينتهي حيث يبدأ إهمال ذلك التاريخ، أو ما يمكن أن يكون من نسيان لنفس ذلك التاريخ. ما يظل على الدوام مُفتقداً في الوجود الواقعي للإنسان، هو المطلق؛ وإن كان مأمولاً فيه بيقين وبوجد، فإنه ليس بعد ما يناله البشر سلفاً في دورة العلاقات الاجتماعية، رغبة الإنسان في الوجود باكتمال، هي جعل وجوده مرصوداً للإله، وليست بعد عرفاناً بما هو متناه.

إنما في ذلك العالم وفي تلك الثقافة، سيُدرج الأكويني ذلك الذي كان من "عرفان" بالعالم وانتباه إلى التناهي؛ الذي سعت الدراسة التي حوتها الصفحات السابقة إلى الإحاطة به. إذ قرأ الأكويني أعمال "الفيلسوف" [أرسطو] وأمعن فيها الفكر، فقد بدد حلمًا - دام آلاف السنين - للإنسان بتحقيق تواصل مباشر بالإله. القديس توما الأكويني يكف عن اعتبار الإنسان ذلك الملاك الهابط، الخزيان من

بشريته التاريخية والذي كالمُتَوَرِّط في تلك المادة التي هي له البدن. في مدرسة الأرسطي ألبرت الكبير، تعلم الأكويني أن الوجود الإنساني - بخلاف كَوْن الإله مرجعه - ليس نهبا للعبث وللا معقول، وإن ظل مع هذا مرهفاً وفانيًا. لكن تنامي الإنسان ذاك، إن كان موضع الإقرار والتجسّم فهو بالمثل ما ينبغي للإنسان أن يغتنمه. ليس التناهي راجعاً إلى هبوط للنفس في البدن إثر نوع من حادث تاريخي لم يكن ممكناً للإنسان الإفلات منه ولن يبرأ منه إلا بنعمة من الإله، على نحو ما كان يروق لمن يكررون تعاليم أفلاطون أن يُذيعوا. لدى الأكويني أن الإنسان ليس ملاكاً منقوصاً لأن له بدنًا.. بدنًا يجعله يشتبك في مخاطرة بالهبوط لا يمكنه أن ينجو منها إلا بفضل ذلك الإقحام الذي هو الموت! الإنسان إنسان، أي كائن متناهٍ هو بدنٌ. "النفس هي في البدن كمحتوية [إياه] لا كمحتواة به": هذا البيان الصادر عن القديس توما الأكويني في "المجموعة اللاهوتية" - والذي سلف أن أبرزته [في الفصل الثالث^(١)] - يُجمل على أتم وجه تلك الثورة في علم الإنسان؛ التي أوحى بها الأكويني. وهي ثورة ربما لم نستكملها نحن بعد، بل ولا فهمناها، البدن هو في النفس، و هو لها التحديد الداخلي والأساسي.

عندئذ يمكن القول بميلاد حقيقي لعلم للإنسان، يكف عن أن يكون الوجه الآخر - الدامس - لعلم اللاهوت. وعندئذ لا يمكن للإنسان - على نحو ما وصف الأكويني ظهوره، مستعيناً بأرسطو - أن يمضي من الذات إلى الذات، إلا بانفتاحه وتقبله في إدراكه البدني آخر غيره؛ هو العالم! لكي يوجد الإنسان يجب أن يمنح نفسه عالمًا.. يجب أن يمنح نفسه للعالم ويصير هو العالم. الإنسان هو - بطريقة مُعَيَّنة - الأشياء جميعاً *Homo est quodammodo omnia alia* [باللاتينية]. لأن

(١) وفي أحد هوامش هذا الفصل. أ.ع.ب.

الإنسان ليس شيئاً، فيمكنه وينبغي له - فى حركة وجوده بأكمله - أن يصير كل شىء! عندئذٍ وليس قبله على الإطلاق، يمكنه أن يمضى إلى ذاته وأن يصير ذاته. تنهى الإنسان هو كيفية الوجود الوحيدة لكائنٍ ينبغي له أن يكون "فى العالم"، لكي يكون ذاته! (١)

هذا "الوجود (للإنسان) فى العالم"، يرى الأكويني التعبيرَ الجوهرى عنه فى "وجود الإنسان الآخر". بهذا [الوجود فى العالم] تتحقق الرغبة الطبيعية فى المجتمع السياسى. تلك هى الوساطة المُمَيِّزة التى تحقق ما يمكن وحده من تقارب - ليس خيائياً - بالوجود وبالإله.

لكن ثمة - فى العملية السياسية مثلما فى جميع مجالات الوجود التى تشهد مكتشفات الإنسان واستثماره - يتعرف الإنسان على ذاته بأكثر بعد مما فى سائر المجالات، باعتباره موضع تجاوز ما يؤسسه؛ إذ يجعل له وجوداً. فى الوجود السياسى - مثلما فى الديانة وفى الفن وفى الفكر ذاته - يطمح الإنسان إلى مثول كلى. هو يحلم بكيفية أخرى للوجود وللمثول، تتيح له وجوداً بنوع من التوافق الناجح بوجوده الجوهرى. إلا أن الأكويني يُعلِّمنا أن هذا الحلم حلمٌ قبيح، ينقلب كابوساً إذا ما استسلم له. لن يمكن للإنسان بلوغ ذلك الأفق الذى يراه بازغاً أمامه.. لن يمكنه الخلود إلى السعادة العذبة التى يتواصل داخل مجتمع بلغ السلام أخيراً وتم تحقيقه [كمجتمعٍ مسالم] نهائياً. ذلك الحلم بالفردوس، ينبغي العدول عنه؛ بمثلما ينبغي العمل - فى المجال المفتوح الذى لذلك الأفق - على تغيير الواقع اليومى. كل ما فى هذا التجاوز الذى يستبصر ويفتح الأفق، هو ما يبشر به من أن

(١) هذا ما خالفه فى القرن العشرين الفيلسوف "الوجودى" الألمانى مارتن هيدجر، مرتئياً أن وجود الإنسان "فى العالم" تمييع لوجوده فى ذاته! أ.ع.ب.

وضعنا ليس بلا حل. ما وَضَعْنَا إِلَّا التَّمَّاسَ لِعَالَمٍ جَدِيدٍ سَيَكُونُ - أَخِيرًا - عَالَمًا
إِنْسَانِيًّا عَلَى الْأَتَمِّ. وَهَذَا الِاتِّمَاسُ وَاجِبٌ عَلَى الْإِنْسَانِ! عِنْدُنْزِ -وَلَيْسَ قَبْلَهُ عَلَى
الْإِطْلَاقِ - سَيَسْتَطِيعُ الْإِنْسَانُ.. سَيَسْتَطِيعُ كُلُّ إِنْسَانٍ، أَنْ يَضْطَلَعَ - بِجَهْدِ الْعَدَالَةِ
ذَاكَ، الَّذِي هُوَ التَّعْبِيرُ الْأَوْحَدُ وَالْأَرْفَعُ عَنْ كَوْنِهِ مَرْصُودًا لِلْإِلَهِ - بِتِلْكَ الْمَهْمَةِ؛
الَّتِي هِيَ مَهْمَةُ الْعَالَمِ.

المؤلف في سطور:

إيف كاتان

أستاذ الفلسفة بجامعة "كليرمون فران" بفرنسا، متخصص في فكر العصر الوسيط وفي فلسفة الأديان، وهما موضوعان نُشر له فيهما العديد مما كتبه من دراسات. من أبرز مؤلفاته: "دراسة للبرهان الوجودي لدى القديس أنسلم". سنة ١٩٨٧. شارك في مؤلف عن صورة الملائكة في العصر الوسيط، صدر في باريس سنة ١٩٩٩. في مؤلفاته "رسالة مختصرة في الوجود المسيحي" و"كيف نعرض للفلسفة؟" و"الميتافيزيقا والدين" والصادرة جميعها في باريس بين سنتي ١٩٩٣ و ١٩٩٧.

المترجم فى سطور:

أحمد على بدوى

عمل باحثاً بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ومُشاركاً بنتائج أبحاثه فى إصدارات المؤسسة: الأهرام اليومي.. عدد الجمعة، والملحق.. "الطليلة"..
"الشباب وعلوم المستقبل".. الأهرام ويكلي..

من ترجماته:

◆ "فقرات الرأس الذهبى": ترجمة عن الفرنسية وتقديم (لمقاطع شعرية من مسرحية "بول كلوديل" *Tête d'or*). رسوم حسن سليمان. نشرة محدودة العدد (مائة وعشر نسخ) على نفقة المترجم، سنة ١٩٨٤.

◆ "رحلة فى آخر الليل": ترجمة عن الفرنسية وتقديم (لرواية "لويس فردينان سلين" *Voyage au bout de la nuit*). وتواكب مع صدور الترجمة، افتتاح واضعها إسهاماته فى "الهلال" ببحثٍ عنوانه: "رحلة فى آخر ليل باريس". عدد يناير سنة ٢٠٠٦.

◆ "القلعة: ترجمة عن الفرنسية وتقديم (لنص "أنطوان دى سانت إكسوبري" - الأدبى المَطْوَل - *Citadelle*). وتواكب مع صدور الترجمة، إدراج واضعها بين إسهاماته فى "الهلال" بحثاً بعنوان "أنطوان دى سانت إكسوبري، من الأمير الصغير إلى الأمير الأخير". عدد مايو ٢٠٠٧.

- ◆ "النساء والنوع في الشرق الأوسط الحديث": ترجمة عن الإنجليزية وتقديم (لكتاب *Women and Gender in the Modern Middle East* لمجموعة من الباحثات في علم الاجتماع)، عن "المجلس الأعلى للثقافة المصري" (في إطار المشروع القومي للترجمة). وهذه الترجمة أعيد نشرها في "منتخبات مكتبة الأسرة". وتواكب مع صدور الترجمة، إدراج واضعها بين إسهاماته في "الهلال بحثاً بعنوان "هي بعيون غربية". عدد مارس ٢٠٠٨.
- ◆ "الذرة الاجتماعية": ترجمة عن الإنجليزية وتوثيق (لكتاب عالم الفيزياء الأمريكي "مارك بوكانان" *The Social Atom*)، تقديم د. حامد عمار. وهذه الترجمة أعيد نشرها في الأخرى في "منتخبات مكتبة الأسرة". وتواكب مع صدور الترجمة، إدراج واضعها بين إسهاماته في "الهلال" بحثاً بعنوان "انتصار العلم". عدد أغسطس ٢٠٠٨.
- ◆ "سارتر": ترجمة عن الإنجليزية وتوثيق (لكتاب الأستاذة - بجامعة "أكسفورد" - "كاثرين موريس" *Sartre*)، عن المركز القومي للترجمة وتواكب مع صدور الترجمة، إدراج واضعها بين إسهاماته في "الهلال" بحثاً بعنوان "ثوار ومفكرون". عدد مارس ٢٠٠٩.

التصحيح اللغوي: محمد الشرييني

الإشراف الفني: حسن كامل